500.

Irénikon



TOME XX

me Trimestre. 1947

RIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : IRÉNIKON, Prieuré, CHEVETOGNE (Belgique).

Conditions d'abonnement :

Belgique : 160 frs. ; le numéro : 45 frs. C. C. P. Brux. 1612.09.

France : 450 frs. ; le numéro : 110 frs. C. C. P. Paris 5158-37
DOM MERCIER, 7, rue H. Cloppet, Le Vésinet (S. et O.)

Étranger : 170 frs. ; Empire Britannique : £ 1 ; U. S. A. : $ 4. Payement par mandat-poste international ou par chèque sur banque.

Dépositaires généraux :

Pays-Bas : florins 13,60.

UITGEVERIJ HET SPECTRUM, Catharijnesingel 35, Utrecht, Postbus 2073. Giro, 2762.72.

Proche-Orient (Syrie, Liban, Palestine, Égypte) :

Librairie SAINT-PAUL, Harissa (Liban).

Prix des années écoulées :

T. I (1926) à t. V (1928) :	le tome : fr. 80.— ;	le numéro :	10.—
T. VI (1929) à t. XVI (1939) :	» 100.—	»	20.—
T. XVII (1940) et suivants :	150.—	»	45.—

Sont épuisés : t. IV (Irén. Coll. 1928) Nos 1-7 ; et t. XV (1938), No 1. Il n'existe du T. XVII (1940) que le No 1-2, et du t. XVIII (1945) que le No 1.

SOMMAIRE

(Suite p. 3 couverture).

IRÉNIKON

Tome XX. 3me trimestre 1947.

La Prière de Jésus.

Sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantino-slave (1).

L'histoire de la « prière de Jésus » — terme technique de spiritualité byzantine qui désigne l'invocation du Nom de Jésus, soit employé seul, soit inséré dans une formule plus ou moins développée — a été explorée sur certains points de détail, mais n'a pas encore été décrite dans son ensemble. Nous ne prétendons pas retracer ici cette histoire ; nous en voudrions seulement marquer quelques étapes. L'intérêt de la question n'est pas d'ordre purement historique. Il s'agit d'une pratique qui, tout en remontant à l'antiquité la plus haute, demeure aujourd'hui très vivante dans l'Orient chrétien. Elle n'est généralement pas mentionnée dans les traités sur les « formes d'oraison », et pourtant elle est plus ancienne et plus répandue que les méthodes analysées dans les manuels classiques. La prière de Jésus, écrivait récemment un écrivain roumain, N. Crai-

(1) Ces pages étaient livrées à l'impression quand nous avons eu connaissance du très intéressant article *La Prière à Jésus*, publié par E. Behr-Sigel dans *Dieu vivant* (2me trimestre 1947, n° 8, éditions du Seuil, Paris, p. 69-93). Tout en ayant le même sujet, cet article et le nôtre adoptent des perspectives différentes.

nic, est le « cœur de l'Orthodoxie » (1). Les uniates aussi l'emploient ; des latins s'y intéressent ; même quelques anglicans et quelques protestants suivent aujourd'hui avec ferveur cette méthode de prière : elle nous est un commun patrimoine. Elle est plus qu'une dévotion privée ; elle touche au domaine liturgique et même y pénètre. Ses implications et ses possibilités mériteraient une considération attentive. Puissent ces lignes y incliner quelques esprits.

La prière de Jésus a ses racines proches dans le Nouveau Testament, mais elle plonge des racines éloignées dans l'ancienne Alliance. Elle dérive, jusqu'à un certain point, du traitement que la Bible hébraïque réserve au nom de Dieu. Pour les Hébreux, le nom de Iahveh, comme sa parole, était une sorte d'entité détachable de la personne divine, une grandeur existant en soi, à côté de cette personne. C'est ainsi que l'Ange est considéré comme le porteur du Nom (*Exode* 23_{21}) et que le prophète voit venir ce Nom de loin (*Isaïe* 30_{27}). Si le nom divin est prononcé sur un pays ou sur une personne, ceux-ci appartiennent désormais à ahveh, deviennent strictement siens et entrent en relations intimes avec lui (*Genèse* 48_{16}, *Deutéronome* 28_{10}, *Amos* 9_{12}). Le Nom demeure dans le temple (*I Rois*, ou Vulgate *III Rois* 9_{3}). Le Nom est un guide dans la vie de l'homme et dans le service de Dieu (*Michée* 4_{5}). A travers les psaumes, le nom divin apparaît comme un refuge, une puissance auxiliatrice, un objet de culte. La vénération du nom divin est notable chez d'autres peuples qu'Israël ; elle se retrouve chez les Mandéens comme dans le culte d'Isis et celui d'Astarté. Le nom de la divinité joue un

(1) N. Crainic, *Das Jesusgebet*, article traduit du roumain par W. Biemel dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1941, nº 2. L'article est déparé par un singulier manque de sens critique : l'auteur attibue l'invention de la prière de Jésus à la Bienheureuse Vierge Marie. Cela pourrait être vrai dans un certain sens mystique, mais ne saurait rentrer dans la perspective historique.

grand rôle dans la religion des peuples primitifs ; pour ces derniers, le nom est quelque chose de réel, de substantiel, un morceau de l'être ou de la personne nommés, une sorte de double (1). De ces rapprochements, seule une critique superficielle pourrait conclure que l'attitude biblique envers le nom de Dieu n'est qu'un vestige de mentalité prélogique. L'usage du nom de Iahveh dans l'Ancien Testament ne relève pas de la magie ; ce nom n'est pas une formule arbitraire qu'on puisse utiliser pour produire certains effets. Il est vrai que l'esprit des Hébreux, comme celui d'autres Sémites, s'attache particulièrement au nom ; mais cette tendance psychologique rencontre une communication divine objective dont l'intention suprême est d'ordre spirituel. D'une part, le nom de Iahveh est une révélation de sa personne, une expression de l'essence divine. D'autre part, cette révélation, cette phase nouvelle de la connaissance de la divinité marque l'entrée dans de nouveaux rapports personnels et pratiques avec Dieu ; apprendre qui et quel il est, c'est apprendre aussi comment il faut agir (2).

La tradition rabbinique augmenta encore le culte du nom divin. On sait que, par respect, le nom de Iahveh, le *tétragrammaton*, n'était jamais prononcé, si ce n'est par le grand-prêtre le jour de Yom-Kippour (3) ; on lui substituait le vocable Adonaï. Le terme même par lequel on désignait le nom divin, *schem hameforasch*, c'est-à-dire le « nom ineffable », a une curieuse histoire. Littéralement ce terme signifie tout le contraire d'ineffable ; *schem hame-*

(1) G. Berguer, *La puissance du nom.* Communication au VIe Congrès international d'histoire des religions, Bruxelles, 1935, reproduite dans les *Archives de psychologie de la Suisse romande*, t. XXV, 1936.

(2) F. Giesebrecht, *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens*, 1901 ; L. Brockington, *The Hebrew Conception of Personality in Relation to the Knowledge of God*, dans le *Journal of Theological Studies*, janvier-avril, 1946.

(3) Talmud, traité *Yoma*, 6, 2.

forasch voulait dire, à l'origine, « nom clairement prononcé » ; mais, peu-à-peu, comme un voile d'adoration recouvrait le nom divin, le même terme qui avait exprimé que le nom était ouvertement proclamé en vint à exprimer que le nom était devenu indicible : l'évolution sémantique d'un mot mesure ici le développement d'un culte. Les Cabalistes attachèrent une importance spéciale au nom divin ; que certains d'entre eux soient tombés dans des superstitions relatives à l'usage des lettres, des nombres et des formules, on ne le saurait contester ; encore faut-il, pour être juste, retenir que la *Cabala*, dans son essence, ne fut pas une magie, mais une méthode à la fois d'exégèse et de vie spirituelles. La tradition juive a désigné par le terme de *baal schem*, « maître du nom », d'ailleurs sans connotation magique, tel ou tel personnage qui passait pour posséder une prière efficace et une certaine puissance auprès de Dieu : ainsi Benjamin ben Zara, au XIe siècle ; Israël ben Éliézer au XVIIIe, ce saint Juif qui fonda la grande école mystique moderne dite Hassidisme ; et, tout près de nous, au XIXe siècle, Élie Gutmacher. Il faut enfin noter l'importance, dans la spiritualité juive aussi bien contemporaine qu'ancienne, des deux conceptions de *kiddousch haschem*, « sanctification du nom », et *hilloul haschem*, « profanation du nom ». L'expression « sanctification du nom » ne signifiait pas simplement l'honneur ou la louange rendus au nom de Dieu. C'était un terme technique déjà usité au Ier siècle avec un sens très fort : sanctifier le nom, c'était rendre témoignage à Dieu au risque de sa propre vie, c'était glorifier Dieu, en cas de nécessité, jusqu'à l'effusion du sang. La sanctification du nom devint à peu près synonyme de martyre. Les Macchabées étaient considérés comme les sanctificateurs par excellence du nom divin. La notion juive de *kiddousch haschem* éclaire d'une lumière parti-

culière la première demande de l'oraison dominicale (1).

L'Ange annonça à Marie que son fils serait appelé Jésus, car il sauverait les hommes de leurs péchés (*Matthieu* 1_{21}, *Luc* 1_{31}). Le nom Ἰησοῦς est la transcription grecque de l'hébreu *Iéschouah* (Jésus), qui lui-même est identique à *Iéhoschouah* (Josué). Le premier de ces deux vocables hébraïques est une contraction du second, destinée à éviter la séquence des voyelles *ô* et *ou* à laquelle les oreilles juives répugnaient. Le sens du nom *Iéschouah*, clair dans l'ensemble, est difficile à établir d'une manière rigoureusement précise ; la traduction « sauveur » est vraie en général ; le nom, plus exactement, signifie « salut de Iahveh » ou « Iahveh est salut » (2). Ainsi l'adage antique *nomen est omen* — le nom exprime d'une certaine manière la personne et son destin — se trouvait-il vérifié dans l'annonce de l'Ange relative au nom de l'enfant.

Trois textes du Nouveau Testament présentent une importance particulière concernant le culte du nom de Jésus. C'est tout d'abord (nous suivons l'ordre que nous pensons être l'ordre chronologique) le grand texte de saint Paul : « Dieu lui a donné un nom qui est au-dessus de tous les » noms, afin que, au nom de Jésus, tout genou fléchisse, » dans le ciel, sur la terre et sous la terre » (*Philippiens* 2_{9-10}). C'est ensuite la déclaration solennelle du livre des Actes : « Il n'est pas sous le ciel d'autre nom donné parmi les hommes par lequel on puisse être sauvé » (*Actes* 4^{12}). C'est enfin, dans le quatrième évangile, le secret que Jésus

(1) Sur *kiddousch haschem* et *hilloul haschem*, KAUFMANN KOHLER, *Jewish Theology systematically and historically considered*, New-York, 1928, p. 348 et suiv. Plus généralement, A. MARMORSTEIN, *The old Rabbinic Doctrine of God*, vol. I : *The Names and Attributes of God*, Londres, 1927, et l'article *God (Name of)*, dans le vol. V de la *Universal Jewish Encyclopedia*, 10 vols., New York, 1941.

(2) A. DEISSMANN, *The Name 'Jesus'*, dans *Mysterium Christi. Christological Studies by British and German Theologians*, publiées par G. Bell et A. Deissmann, Londres, 1930.

révèle à ses disciples : « Jusqu'ici vous n'avez rien demandé en mon nom... Tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous le donnera » (*Jean* 16 $_{21}$, $_{23}$). Les références néo-testamentaires au nom de Jésus sont trop nombreuses pour que nous puissions nous arrêter sur chacune d'elles ; tout étudiant, une « concordance » en main, peut le faire, et avec grand profit. L'Apocalypse offrirait une moisson particulièrement riche. Mais c'est surtout le livre des Actes qu'on pourrait appeler le livre du nom de Jésus. « Au nom de Jésus » la bonne nouvelle est prêchée, les convertis croient, le baptême est conféré, les guérisons et autres « signes » s'accomplissent, les vies sont risquées et données (1). Et cette insistance sur le nom de Jésus n'est pas la mise en œuvre d'une formule magique, car nul ne peut faire de ce nom un usage efficace s'il n'a un rapport intérieur avec Jésus. Malheureusement l'expression française « au nom de... », tout comme le latin *in nomine*..., est impuissante à rendre la riche complexité des termes grecs. Le latin et le français font de « au nom de Jésus » plus ou moins le synonyme de « par l'autorité de Jésus » ; « au nom de... » devient « en vertu de... ». C'est appauvrir le grec du Nouveau Testament, lui enlever à la fois son réalisme et ses nuances. Le texte grec, se référant au nom de Jésus, emploie trois formules : *ἐπὶ τῷ ὀνόματι*, *εἰς τὸ ὄνομα*, *ἐν τῷ ὀνόματι*. Ces trois formules ne sont pas équivalentes ; chacune exprime une attitude spéciale envers le nom. Dans *ἐπὶ τῷ ὀνόματι*, on s'appuie « sur » le nom ; celui-ci est la fondation sur laquelle on construit, le *terminus a quo*, le point de départ vers une action ultérieure et de nouveaux

(1) W. HEITMÜLLER, *Im Namen Jesu. Eine sprach undreligions geschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristichen Taufe*, dans BOUSSET ET GUNKEL, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Gœttingen, 1903, 1. Bd., 2. Heft. Tout en rendant hommage à la richesse des matériaux accumulés dans ce travail, nous rejetons absolument les conclusions de Heitmüller.

progrès. Dans *εἰς τὸ ὄνομα*, il y a un mouvement « vers » le nom, un rapport dynamique de finalité qui présente le nom comme le but à atteindre le *terminus ad quem*. Dans *ἐν τῷ ὀνόματι*, l'attitude est statique ; elle exprime le repos consécutif à l'atteinte du but et une certaine intériorisation ou immanence ; l'esprit s'est transporté « dans » le nom, au-dedans du nom, il s'unit à lui et en fait sa demeure. *Ἐν τῷ ὀνόματι* correspond à l'hébreu *be-schem*, *εἰς τὸ ὄνομα* à l'hébreu *le-schem*. Le Père F. Prat a nettement marqué (1) les différences entre ces trois formules, qui pourraient constituer le schéma de toute une piété centrée autour du nom de Jésus.

Les plus anciennes références patristiques au nom de Jésus se rencontrent dans le *Pasteur* d'Hermas (première moitié du IIe siècle). Hermas dit que, pour l'homme, « recevoir le nom du Fils de Dieu », c'est « échapper à la mort et se livrer à la vie » (2). Il dit aussi que « nul ne peut entrer dans le royaume de Dieu si ce n'est par le nom du Fils » (3). Il parle de « ceux qui sont morts pour le nom du Fils » (4). Faut-il voir là seulement des allusions au baptême et au martyre, ou l'ébauche d'une théologie du Nom ? Cette deuxième hypothèse serait suggérée par une autre phrase d'Hermas : « Le nom du Fils de Dieu est grand et immense, et c'est lui qui soutient le monde entier » (5). Les mystiques byzantins qui, au moyen âge, propagèrent la prière de Jésus, eussent signé cette phrase avec joie. Si on lit attentivement les quelques lignes qui suivent la phrase et le chapitre qui précède celui dont elle est extraite, on pourra trouver un peu confuses ces pensées où se mélangent le

(1) *Jésus-Christ. Sa vie, sa doctrine, son œuvre*, Paris, 1933, vol. II, note Z, p. 564-567.

(2) *Pasteur*, livre III, similitude IX, c. XVI.

(3) *Ibidem*, c. XII.

(4) *Ibid.*, c. XXVIII.

(5) *Ibid.*, c. XIV.

nom du Fils, les noms des vierges, les puissances et les pierres, mais on éprouvera l'impression que, pour Hermas, le nom est quelque chose de très réel, ayant une valeur objective et ontologique. Origène ne soulève pas cette question, où la spéculation alexandrine eût trouvé matière à s'exercer, mais il remarque que, de son temps, le nom de Jésus produit les mêmes effets que dans les temps apostoliques : « Aujourd'hui encore le nom de Jésus apaise les âmes troublées, réduit les démons, guérit les maladies ; son usage infuse une sorte de douceur merveilleuse ; il assure la pureté des mœurs ; il inspire l'humanité, la générosité, la mansuétude... (1) » On pourrait s'attendre à ce que les grands théologiens grecs des IVe et Ve siècles aient profondément médité sur le nom de Jésus ; en fait ni Athanase, ni les Cappadociens, ni Chrysostome, ni Cyrille ne se sont attachés à ce sujet ; si tel d'entre eux le mentionne, c'est épisodiquement, parfois comme un détail dans une biographie qu'ils écrivent, mais non comme un thème de leur doctrine. Les Pères qui ont influé sur le développement de la piété envers le Nom n'étaient pas des dogmaticiens ; ils se sont plus ou moins tenus en dehors des grands courants spéculatifs et retranchés dans les questions de vie intérieure.

Si nous nous tournons vers l'Occident latin, nous voyons que saint Ambroise a personnellement réfléchi sur le nom de Jésus. Ce nom, d'après lui, était contenu dans Israël comme un parfum dans un vase clos. Maintenant le vase a été ouvert et le parfum s'est répandu. Il y a eu une véritable « effusion de ce nom », une effusion, c'est-à-dire une surabondance de grâce, car, dit Ambroise, *ex abundantia superfluit quidquid effunditur* (2). Saint Paulin de Nole (354-431) écrivit un poème sur le nom du Christ ; ce nom

(1) *Contre Celse*, livre I, c. 67.
(2) *De Spiritu sancto*, I, VIII, 96. P. L., t. 16, col. 757.

est « dans la bouche un nectar, sur la langue un miel... » ; il est « une ambroisie vive... si l'on y a une fois goûté, on ne saurait s'en détacher » ; il est « aux yeux une lumière sereine, aux oreilles le son même de la vie » (1). Ce poème a peut-être inspiré saint Bernard, longtemps après. Le pape saint Damase (366-384) écrivit lui aussi deux poèmes acrostiches sur le nom de Jésus (2). Saint Césaire d'Arles (470-543) établit une correspondance entre le nom de Jésus et le serpent d'airain : *Videte nomen Dei vestri quantum prodesse possit in gratia quod tantum profuit in figura* (3). Saint Augustin ne parle guère du nom de Jésus. Cependant il rencontra un jour un texte d'Habacuc que le latin rendait ainsi : *Gaudebo in Deo salutari meo.* Augustin savait que certains autres manuscrits latins portaient : *Gaudebo in Deo Jesu meo.* L'équivalence de sens entre le latin *salutaris* ou *salvator* et l'hébreu *Iéschouah* pouvait justifier en quelque mesure cette substitution. Et Augustin d'écrire cette phrase qui jette une lumière soudaine sur ses sentiments : *Melius autem mihi videntur quidam codices habere : Gaudebo in Deo Jesu meo, quam hi qui, volentes id latine ponere, nomen ipsm non posuerunt, quod est nobis amicius et dulcius nominare* (4).

Un contemporain d'Augustin, l'historien Paul Orose, raconte un fait qui serait survenu vers 173. L'invocation du nom de Jésus par des soldats chrétiens de la *Legio XII Fulminata* aurait procuré à celle-ci à la fois la pluie et la victoire (5). Que le nom divin opérât des prodiges semblait naturel. Saint Athanase mentionne comme en passant qu'il suffit d'invoquer le nom du Christ pour faire fuir les démons (6). Saint Grégoire de Nysse, dans sa vie de saint

(1) *Carmina* IV et V, P. L. t. 13, col. 377-378.
(2) P. L., t. 61, col. 741.
(3) *Homilia* II, P. L., t. 67, col. 1047.
(4) *De civitate Dei*, lib. XVIII, c. XXII. P. L., t. 41, col. 591.
(5) *Historiarum adversum paganos libri*, VII, c. 15.
(6) *Discours sur l'Incarnation*, c. 48. P. G., t. 25, col. 181 B.

Grégoire le Thaumaturge, dit que celui-ci terrifiait les démons par l'invocation du nom de Jésus (1).

Les Pères du désert connaissaient bien ce pouvoir du Nom. Saint Athanase rapporte que saint Antoine († vers 356) exorcisa un démon par l'emploi du nom du Seigneur Jésus-Christ (2). Saint Jérôme dit de saint Hilarion († vers 378) la même chose (3). Il ne semble pas que les Pères du désert se soient préoccupés d'organiser l'invocation du Nom. Dans les 200 Apophtegmes des Pères réunis par Bousset, nous trouvons seulement deux apophtegmes, d'origine syrienne, sur le nom de Jésus. C'est peu. Mais ces milieux monastiques ont préparé la prière de Jésus d'une autre manière. Ils donnaient à leurs prières privées la forme de courtes aspirations. Saint Augustin écrivait à ce sujet à Proba : « On dit qu'en Égypte les frères ont des prières fréquentes, certes, mais très brèves et comme rapidement lancées » (4). Ces mots d'Augustin, *orationes... quodammodo jaculatas*, ont donné naissance à l'expression « oraison jaculatoire ». C'étaient des flèches rapides lancées vers le cœur de Dieu. On employait la formule *Kyrie eleison* ou le verset : « O Dieu, viens à mon aide. Seigneur, hâte-toi de me secourir. » C'est Dieu qui est invoqué ; il n'est pas fait mention spéciale du nom du Fils. Mais qu'un jour ce nom soit associé à l'oraison jaculatoire ; qu'il y ait rencontre, fusion, entre le Nom et l'aspiration, et nous aurons la prière de Jésus (5).

Cette combinaison fut l'œuvre de l'hésychasme. On a

(1) P. G., t. 46, col. 916 A.

(2) *Vie d'Antoine*, P. G., t. 26, col. 934, 63.

(3) *Vie d'Hilarion*, P. L., t. 23, col. 40, 22.

(4) *Epist.* 20. P. L., t. 33, col. 502.

(5) M. VILLER et K. RAHNER *Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss*, Fribourg en Brisgau, 1939, ch. 12, § 41. Nous citons cette version allemande du livre du Père Viller plutôt que l'original français *(La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930) parce qu'elle constitue un texte revisé et remanié.

souvent donné à ce terme un sens historique trop restreint, réservant l'appellation d'hésychastes aux mystiques byzantins du XIVe siècle, surtout à ceux de l'école palamite. En réalité, l'hésychasme est une tradition spirituelle qui s'étend du Ve au XVIIIe siècle (1). Le mot est bien établi comme terme technique dans la première moitié du VIIe siècle, puisque saint Jean Climaque consacre à l'hésychasme un chapitre de son traité de l'Échelle (2). Mais, dès le Ve siècle, cette tradition est représentée par des hommes tels que saint Nil d'Ancyre ou le Sinaïte, saint Diadoque de Photikè et ce saint Jean l'Hésychaste dont la vie fut écrite par Cyrille de Scythopolis (3). On peut considérer Nicodème l'Hagiorite, au XVIIIe siècle, comme le dernier porte-parole de l'hésychasme historique. Comment définir l'hésychasme ? Le mot ἡσυχία signifie « repos ». Il faut situer l'idéal monastique hésychaste à la fois par rapport aux premiers Pères du désert et par rapport au monachisme que saint Basile et saint Théodore Studite instituèrent à Constantinople. Comme le primitif monachisme du désert, l'hésychasme insiste sur le silence, la retraite, et rompt rigoureusement tout commerce avec le siècle ; il tendrait même à rompre tout commerce humain. Mais il est moins préoccupé d'exploits ascétiques que le désert ; il met plutôt l'accent sur la prière, la contemplation, la vie mystique, et, chose nouvelle, il est en quête de méthodes d'oraison et cherche à constituer une technique contemplative. Quant au monachisme basilien et studite, l'hésychasme en diffère de la manière la plus tranchée. Ceux-là insistent sur l'observance cénobitique moyenne, sur la vie et la prière communes ; celui-ci insiste sur la sanctification individuelle et isolée. Ceux-là admettent

(1) J. Bois, *Les hésychastes avant le XIVe siècle*, dans les *Échos d'Orient*, 1901, t. V, p. 4 et suiv.
(2) *Échelle*, c. XXVII. P. G., t. 88, col. 1096.
(3) *Acta Sanctorum*, mai, t. III, p. 14.

que les moines prennent occasionnellement part à certaines activités ecclésiastiques ou charitables ; celui-ci préconise une séparation radicale d'avec le monde. Ceux-là s'intéressent surtout à la *praxis*, celui-ci à la *theoria*.

Nous distinguerons dans l'histoire de l'hésychasme et, par suite, dans l'histoire de la prière de Jésus deux phases bien distinctes : la phase sinaïte et la phase athonite.

C'est en 527 que le Basileus Justinien I[er] établit sur le Sinaï le célèbre monastère de Sainte-Catherine qui, aujourd'hui encore, constitue à lui seul une des Églises orthodoxes autocéphales. Mais, dès l'an 400, des chrétiens vivaient sur la péninsule ; celle-ci touchait aux déserts monastiques d'Égypte et offrait elle-même au monachisme un site idéal. Elle devint, de bonne heure, un centre d'influence spirituelle. Quand nous parlons de spiritualité sinaïte, il ne faut pas concevoir celle-ci comme étroitement localisée ; il s'agit de la spiritualité dont le monachisme du Sinaï sera le foyer et l'exemple, il s'agit d'un courant de pensée et d'une tendance commune, mais sans lien géographique nécessaire avec la péninsule. Sur le Sinaï (au sens large) on va se pénétrer de la conviction que la pensée est génératrice de l'acte : primauté du *logos* sur l'*éthos*, de la *theoria* sur la *praxis*. Au Stoudion, on se demande : comment faut-il agir ? Au Sinaï, la question est plutôt : comment faut-il penser ? De plus, la spiritualité sinaïte a une certaine nuance affective qui contraste avec la sobriété basilienne et studite. Une tendresse pénètre la piété. Quelque chose de cette tendresse apparaissait déjà dans les Apophtegmes des premiers Pères du désert. Que la piété du désert puisse s'allier avec de la tendresse, il n'y a rien là qui surprenne ceux d'entre nous qui ont lu, de nos jours, les écrits du Père Charles de Foucauld. Cette tendresse va se concentrer sur la personne, sur le souvenir, sur le nom du Christ. De préférence, on dira seulement « Jésus », et cela déjà est significatif. La prière de Jésus naîtra et s'épanouira dans cette

atmosphère (1). On se rappellera que, déjà sur le Sinaï, Dieu avait révélé son nom à Moïse.

Le premier en date des témoins de cette spiritualité semble être saint Diadoque, évêque de Photikè vers 458 (2). Dans ses *Cent chapitres sur la perfection*, il recommande la purification du cœur par le « souvenir de Jésus » (3), qui non seulement purifie, mais enflamme. On doit, dit-il, crier perpétuellement : « Seigneur Jésus ! » (4). Notons cette phrase : la prière de Jésus existe désormais comme formule et technique. Diadoque est d'ailleurs un docteur spirituel du plus haut intérêt, auquel on n'a pas encore rendu pleinement justice.

Nous rattacherons aussi à la spiritualité sinaïte les deux saints inséparables, Barsanuphe et Jean, contemporains de Diadoque. Saint Barsanuphe († vers 540), d'origine égyptienne, vécut dans un monastère près de Gaza ; on l'appelait le grand vieillard, *ὁ μέγας γέρων*, et, quoiqu'il ne fût pas prêtre, les fidèles lui attribuaient le pouvoir de remettre les péchés, même à distance. Il y avait une parfaite identité de pensée entre Barsanuphe et son ami Jean le Prophète. Nous avons, émanant de ce couple, 850 lettres spirituelles ; environ 446 ont été écrites par Jean et 396 par Barsanuphe. Ces lettres ne sont pas une correspondance entre les deux amis, mais elles s'adressent à des gens du dehors. Les deux auteurs recommandent l'abandon de la volonté propre, la direction spirituelle, l'examen de conscience, et finalement l'invocation du nom de Jésus. Jean réprouve la méthode

(1) Le Père HAUSHERR a très justement relevé le côté affectif de la spiritualité sinaïtique et son rôle relativement à la prière de Jésus dans *La Méthode d'oraison hésychaste*, p. 120. Nous reviendrons sur ce livre.

(2) F. DOERR. *Diadochus von Photike und die Messalianer*, Fribourg en Brisgau, 1937. Voir aussi les trois articles de POPOV sur *Diadoque de Photikè et la prière de Jésus* dans les *Travaux de l'Académie théologique de Kiev* [en russe], 1902.

(3) C. 97, P. G.. t. 65, col. 1141-1148.

(4) *Ibid.*, c. 85.

« antirrhétique » ou méthode de contradiction (qu'on se rappelle l'*Antirrhétique* d'Évagre) qui consiste à faire face aux tentations par une lutte ou discussion directe ; cette méthode n'est bonne que pour les « puissants selon Dieu », pour ceux qui sont « pareils à saint Michel ». Il existe une autre voie. « A nous, faibles, il ne nous reste que de nous réfugier dans le nom de Jésus ». C'est là une des formules les plus belles dont la littérature de la prière de Jésus puisse se parer. Barsanuphe se demande ce qui, de la prière de Jésus ou de la psalmodie, est préférable. « Il faut pratiquer l'un et l'autre », répond-il. Les hésychastes de l'Athos seront plus radicaux et demanderont que la prière de Jésus absorbe toute autre prière. Les lettres de Barsanuphe et de Jean obtinrent un grand succès en Russie où, depuis le XVIII[e] siècle, elles furent plusieurs fois traduites (1).

Saint Jean Climaque († 649) est un Sinaïte au sens géographique du mot, puisqu'il devint moine sur la péninsule dès l'âge de seize ans et y fut successivement cénobite, anachorète et higoumène (2). Son *Échelle du Paradis* (3) est le traité classique de la spiritualité sinaïte. La prière idéale est pour lui celle qui bannit les éléments discursifs, les *λογισμοί*, et devient une seule parole, *μονολογία*. La « mémoire de Jésus » fournira à cette prière son contenu et sa forme. On trouve chez Jean une anticipation des futures théories hésychastes qui associeront la prière de Jésus à la perception d'une lumière surnaturelle, car, selon Jean, l'« œil du cœur » peut voir le divin « Soleil de l'intel-

(1) La première édition des lettres de Barsanuphe et Jean fut préparée par Nicodème l'Hagiorite et parut à Vienne, en 1816, après la mort de celui-ci. Voir l'article *Barsanuphe* par I. Hausherr, dans le *Dictionnaire de spiritualité* de Viller, Cavallera et de Guibert, Paris, 1938, t. I. L'article donne une bibliographie.

(2) H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles, 1902, p. 571-574.

(3) P. G., t. 88, col. 596-1209. Une meilleure édition grecque a été publiée par le moine Sophronios (Constantinople, 1883).

ligence » et, dans ce cas, le contemplatif se voit lui-même tout lumineux. Le texte capital de l'*Échelle* sur l'invocation du Nom est celui-ci : « Que la mémoire de Jésus soit unie à ta respiration et alors tu connaîtras l'utilité de l'*ἡσυχία* » (1). Il n'y a pas de doute que, pour les Sinaïtes, la « mémoire de Jésus » n'était pas un simple processus mnémonique, mais prenait son point d'appui sur le nom divin. Jean a donc mis en circulation l'idée qu'il faut en quelque sorte « coller » à notre souffle le souvenir nominatif de Jésus et qu'alors la vie contemplative donne tout son fruit. Cette idée était, comme nous verrons, vouée à une étrange fortune.

Les *Centuries* du pseudo-Hésychius sont un des documents les plus importants de la littérature de la prière de Jésus (2). Elles ont été attribuées à saint Hésychius, prêtre de Jérusalem († vers 450), dont le nom n'a d'ailleurs aucun rapport avec l'hésychasme. Cette attribution est une erreur. Les *Centuries* sont l'œuvre d'un auteur ou, plus vraisemblablement, de plusieurs auteurs ayant quelque lien avec le monastère de Bathos, sur le Sinaï. Elles sont postérieures à saint Jean Climaque, puisqu'elles le citent. Et ce qu'elles citent est justement le passage : « Que le souvenir de Jésus soit uni à ta respiration... ». Elles ajoutent : « ... et à toute ta vie » (3). L'addition est importante. Ce n'est pas seulement la prière, c'est la vie entière qui doit être ordonnée à la *μνήμη τοῦ Ἰησοῦ*, cette spiritualité s'affirmera de plus en plus totalitaire. Les *Centuries* parlent de la prière *μονολόγιστος*. Elles emploient le terme « prière de Jésus », *εὐχὴ τοῦ Ἰησοῦ*, et c'est la première fois, croyons-nous, que le mot fait son apparition, la chose étant déjà connue. Elles emploient aussi l'expression *ἐπίκλησις Ἰησοῦ*, « appel », « invocation », « épiclèse » de Jésus. Parfois elles mention-

(1) P. G., t. 88, col. 1112 C.
(2) P. G., t. 93, col. 1479-1544.
(3) *Cent.* I, 99.

nent le « saint nom du Christ ». La prière de Jésus doit être « continuellement respirée » (1). Quand l'esprit a été purifié et unifié par elle, nos pensers y nagent comme des dauphins joyeux dans une mer apaisée (2). Alors s'engage un dialogue où le Christ, devenu le maître intérieur, fait connaître au cœur sa volonté (3). Selon cette conception, on le voit, le *terminus ad quem* de la prière de Jésus n'est pas le silence mystique, mais l'audition de la parole divine. Nous ne demeurons pas extérieurs au Nom invoqué ; l'invocation nous permet d'« avoir part au saint nom de Jésus » (4). Il nous donne les vertus de tempérance et de continence. Le nom de Jésus entre d'abord dans notre vie comme une lampe dans les ténèbres ; puis c'est comme un clair de lune ; enfin c'est le lever du soleil (5). Étant le soleil de notre esprit, il y crée des pensées lumineuses, des pensées auxquelles il communique sa propre splendeur, des pensées semblables au soleil (6). L'amour nous élève (notons que la charité divine n'est pas absente de ce processus de transformation) et fait de nous plus que des anges, des *πρωτάγγελοι* (7). Prononcer saintement le nom de Jésus est à une vie humaine un but suffisant et excellent. « Bienheureux vraiment », proclamant les *Centuries*, « celui qui sans cesse prononce dans son cœur le nom de Jésus et qui, au plus profond de sa pensée, est lié à la prière de Jésus comme le corps l'est à l'air ambiant et comme la cire l'est à la flamme » (8).

Les *Capita alia* qui figurent dans Migne sous le nom de saint Maxime le Confesseur († 662) insistent sur la prière

(1) *Cent.* II, 87.
(2) *Cent.* II, 54.
(3) *Cent.* II, 84.
(4) *Cent.* I, 96.
(5) *Cent.* II, 64.
(6) *Cent.* II, 94.
(7) *Cent.* II, 69.
(8) *Cent.* II, 94.

μονολόγιστος (1). Ces fragments sont-ils de Maxime ? On pourrait faire valoir des raisons positives et négatives. Il n'est pas impossible que Maxime ait écrit ces textes et, très vraisemblablement, il connaissait les enseignements de Jean Climaque sur la prière de Jésus.

Aux VIIIe et IXe siècles, nous ne connaissons pas de textes remarquables relatifs à la prière de Jésus. Cette prière existe ; elle est recommandée ; elle fait déjà partie de la tradition spirituelle byzantine. Mais elle demeure, si l'on peut dire, assez fluide. Il n'y a encore aucune trace des techniques psycho-physiologiques qui apparaîtront plus tard. La forme même de la prière ne semble pas fixée. Le nom de Jésus en est évidemment l'élément nécessaire, le centre et la force. Une grande latitude est cependant laissée à son emploi. Certains paraissent avoir prononcé le nom seul ; d'autres paraissent l'avoir associé à quelque brève invocation. Pour trouver la prière de Jésus en quelque sorte cristallisée, il faut attendre l'apparition d'un opuscule de date et d'attribution incertaines, mais d'importance et d'influence décisives, la *Méthode de la prière et de l'attention sacrées*, Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς. Migne ne donne de cette œuvre qu'une version néo-grecque (2). Nous devons au Père Irénée Hausherr, de la Compagnie de Jésus, la première édition critique de la *Méthode* d'après les principaux manuscrits (3).

Une tradition générale et ininterrompue a attribué la *Méthode* à saint (4) Syméon le Nouveau Théologien (949-

(1) P. G., t. 90, col. 1402-1462.

(2) P. G., t. 120, col. 702-710.

(3) I. Hausherr, *La Méthode d'oraison hésychaste*, dans les *Orientalia Christiana*, Rome, vol. IX (1927), nº 36.

(4) Avec Syméon nous entrons dans une période où les hagiographies romaine et byzantine ne coïncident plus. Syméon lui-même faillit trouver place, par mégarde, dans les *Acta Sanctorum* ; mais le dominicain Combefis († 1679) dissuada les Bollandistes de l'y admettre. Dans l'attribution du qualificatif « saint », nous nous conformons ici à un critère

1022), higoumène du monastère de Saint-Mammas à Constantinople. Déjà au XVII[e] siècle Combefis et de nos jours Holl, Papamikhaël, Stein, Stavrou ont contesté cette attribution. Le Père Hausherr la rejette catégoriquement ; il croit même avoir établi l'identité du véritable auteur, qui serait un moine du Mont-Athos, Nicéphore, dont nous reparlerons plus loin (1). Les arguments du Père Hausherr n'ont pas convaincu un byzantinisant aussi érudit que le Père Jugie, assomptionniste (2). Le lecteur des pièces du procès inclinera probablement vers la solution que propose le Père Hausherr. Il nous semble néanmoins qu'il vaut mieux laisser cette question ouverte. Nous parlerons donc de la *Méthode* sans préjuger du problème de son origine. Mais la *Méthode* est si dépendante de l'atmosphère spirituelle créée par Syméon, même si celui-ci n'en est pas l'auteur, que quelques lignes sur l'higoumène de Saint-Mammas pourront aider à comprendre cette atmosphère.

Saint Syméon le Nouveau Théologien a été égalé par ses admirateurs à l'auteur du quatrième évangile (3). Il est certainement le plus grand nom de l'histoire de la spiritualité byzantine post-patristique. S'il est vrai que certaines tendances spirituelles ont éloigné l'Église orthodoxe de l'Église romaine plus que ne le firent des oppositions

purement historique, donnant ce titre aux divers personnages qui l'ont obtenu dans leur propre Église.

(1) I. Hausherr, *La Méthode d'oraison hésychaste ;* et aussi *Note sur l'inventeur de la méthode hésychaste* dans les *Orientalia Christiana,* vol. XX (1930), nº 66.

(2) M. Jugie, *Les Origines de la méthode d'oraison des hésychastes,* dans les *Échos d'Orient,* Paris, avril-juin 1931.

(3) La vie de Syméon a été écrite par son disciple Nicétas Stéthatos, P. G., t. 120. Elle a été publiée avec introduction et traduction française par I. Hausherr et G. Horn, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien,* dans les *Orientalia Christiana,* vol. XII (1928), nº 45. Voir aussi K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Simeon dem Neuen Theologen,* Leipzig, 1898.

dogmatiques et historiques formelles, il faudrait dire que Syméon et, deux siècles plus tard, Grégoire Palamas ont eu une part plus grande que Photius et Cérulaire dans la divergence des « deux mentalités ». Par ses idées sur le ministère du « père spirituel » et sur la nécessité de l'expérience mystique, Syméon, peut-être sans s'en rendre compte, a donné l'essor à une certaine conception de la « primauté du spirituel » entendue comme la primauté de l'élément pneumatique et charismatique sur l'élément hiérarchique et institutionnel, et aussi comme la primauté de la contemplation sur la vie intellectuelle et active. Ces notions ou plutôt ces dispositions sont encore plus ou moins latentes dans l'âme orthodoxe ; certaines écoles théologiques russes les ont développées avec prédilection ; elles ont marqué l'Orthodoxie d'une empreinte aussi forte que celle dont la Contre-réforme, le concile de Trente et le concile du Vatican ont marqué l'Église romaine.

Mais ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est le rapport de Syméon à la prière de Jésus. L'opuscule de la *Méthode* mis de côté, nous ne trouvons dans les écrits de Syméon aucun exposé direct de cette prière. Trois remarques s'imposent toutefois.

Tout d'abord, la prière de Jésus telle qu'elle est décrite dans la *Méthode* n'aurait pas été attribuée à Syméon d'une manière unanime et constante si les milieux monastiques hésychastes, où le souvenir de Syméon était singulièrement vivant, n'avaient pas perçu une étroite correspondance entre cette prière et la spiritualité de l'higoumène. Que les détails de la *Méthode* ne soient pas dus à Syméon, nous inclinons fort à le croire ; mais que Syméon se soit nourri de Jean Climaque et du pseudo-Hésychius, qu'il se soit fait le propagandiste d'une prière qui, de son temps, était déjà la prière contemplative par excellence, qu'il ait inspiré à ses disciples certains développements ultérieurs de cette prière, cela est plus que vraisemblable. Il faut noter

que Syméon, tout en se destinant à la vie studite, s'était imprégné de cette spiritualité sinaïte dans laquelle le nom de Jésus occupait une place privilégiée ; cette influence sinaïte fut d'ailleurs une des causes des difficultés que Syméon éprouva dans ses rapports avec le milieu studite.

En deuxième lieu, l'extraordinaire christocentrisme de Syméon le prédisposait à la prière de Jésus. Il n'y a pas eu, dans tout le moyen âge byzantin, d'écrivain plus christocentrique que Syméon. Une histoire de l'amour envers le Christ lui réserverait une place de choix ; son amour pour Jésus, Syméon l'a exprimé avec la plus émouvante tendresse, avec le plus éclatant lyrisme. Sa théologie est essentiellement une théologie du « corps du Christ ». Nous ne disons pas « corps mystique du Christ », car l'expression est étrangère à la tradition patristique ; mais, pour Syméon, il s'agit bien de l'incorporation des hommes au Christ. On sait que la tradition grecque conçut cette incorporation d'une manière en quelque sorte plus réaliste que ne le fit l'Occident latin ; au delà d'une simple analogie entre la structure sociale de l'Église et l'organisme biologique humain, au delà même d'une incorporation par grâce, les Pères grecs, sans aucune identification panthéiste, fondèrent leur conception du corps du Christ sur l'idée que le Logos avait assumé *la* nature humaine, et celle-ci, dans leur pensée, était fort semblable à l'idée platonicienne d'humanité. Syméon développe le thème de notre incorporation au Christ avec un tel réalisme physiologique que ses éditeurs latins en ont été scandalisés ; quand le lecteur de Migne arrive aux passages les plus hardis des *Hymnes de l'amour divin*, il se trouve en présence d'une coupure et d'une note où le Père jésuite Pontanus (Jacob Spanmüller, † 1626) déclare cette sorte d'amplification *silentio praetermittendam, latinisque auribus non satis dignam...* ; le Père parle aussi de *nec satis aut piae aut decentes... consi-*

derationes (1). Or est-il une prière plus christocentrique que la prière de Jésus ? Est-il une prière exprimant mieux notre incorporation au Christ ? Est-il une prière où Jésus devienne autant la substance même de notre discours et de notre pensée ? C'est pourquoi, dans une histoire de la prière de Jésus, Syméon apparaît comme *absens quidem nomine, praesens autem spiritu*.

Il y a plus. Il semble bien que nous possédions un témoignage sûr du lien qui unit Syméon et la prière de Jésus. Le biographe de Syméon, Nicétas Stéthatos, rapporte l'épisode suivant de la jeunesse de son héros : « ...

Il fut alors au cours de l'oraison rempli d'une grande joie et inondé de larmes brûlantes... Non encore initié à de pareilles révélations, dans son étonnement il criait à haute voix sans se lasser : Seigneur, aie pitié de moi... Dans cette lumière donc il reçut la force de voir, et voici que, vers les hauteurs du ciel, lui apparaît une sorte de nuée très lumineuse, sans forme ni contours, et pleine de la gloire ineffable de Dieu... Très tard enfin, cette lumière s'étant peu à peu retirée, il se retrouva dans son corps et à l'intérieur de sa cellule, et il sentit son cœur rempli d'une joie indicible, cependant que sa bouche criait à haute voix, comme il a été dit : Seigneur, aie pitié... et toute sa personne était inondée de larmes plus douces que le miel. » Nous trouvons ici cette joie du cœur et cette vision de lumière que l'hésychasme postérieur associera à la prière de Jésus. Mais le « Seigneur, aie pitié de moi... » de Syméon s'adresse-t-il au Christ ? Un écrit de Syméon nous inciterait à répon-

(1) P. G., t. 120, col. 531, note 19. Cette coupure est d'autant plus regrettable que le texte de Syméon est d'un accès extrêmement difficile. On trouvera les passages omis par Migne dans la *Festgabe Albert Erhard*, Bonn, 1922 ; P. MAAS y a publié (p. 322-341) les morceaux n° 4, 5, 10 et partiellement 15. Les hymnes de Syméon ont été aussi partiellement traduites en allemand par le Père franciscain KILIAN KIRCHHOFF, *Licht vom Licht*, 1930, et en français dans le périodique dominicain *La vie spirituelle*, 1931, p. 74-82, 198-210, 303-310.

dre affirmativement. Syméon est l'auteur d'un discours sur la nécessité de l'expérience mystique (1). Dans ce discours, il dépeint une expérience identique à celle rapportée par Nicétas, sans dire toutefois que lui-même en ait été le sujet. L'homme qui, dit Syméon, passe par cette expérience de lumière, de douceur et de larmes sait que « quelqu'un apparaît devant sa face ». Alors un dialogue s'engage : « Es-tu Dieu ? — Oui, je suis le Dieu devenu homme pour toi. » Il s'agit donc de la personne de Jésus. Et si, comme nous n'en doutons pas, Syméon raconte ici l'extase qu'il eut dans sa jeunesse, sa prière « Seigneur, aie pitié de moi » est liée au Christ. Ce n'est pas la prière de Jésus, en ce sens que le nom de Jésus en est absent. Mais l'union du « Seigneur, aie pitié » et de la pensée de Jésus annonce déjà une formule où le « Seigneur, aie pitié » et le nom même de Jésus vont s'unir — et c'est cette formule que, probablement, sinon certainement, nous présente l'opuscule de la *Méthode*.

Cet opuscule, qu'il est temps d'analyser, débute par une mise en garde contre les erreurs de l'imagination dans l'oraison. Une autre forme d'oraison consiste à combattre avec violence les pensées mauvaises, mais cette méthode a bien des difficultés. Il est une troisième forme d'oraison. Avant de la considérer, il faut noter qu'elle va de pair avec l'obéissance, sans laquelle il n'y a pas de conscience pure. Elle suppose la « garde du cœur », qui permet d'acquérir sans peine tout le reste. Et voici maintenant le passage central de l'œuvre. Pour prier, il faut fermer la porte de sa cellule, se mettre dans un état de tranquillité, s'asseoir, incliner la tête sur la poitrine, regarder vers le milieu du ventre, comprimer la respiration, faire un effort mental pour trouver le « lieu du cœur », c'est-à-dire pour se représenter cet organe, tout en répétant l'« épiclèse de Jésus-Christ ». Au dé-

(1) Le texte et la traduction en sont donnés par HAUSHERR dans *La Méthode d'oraison hésychaste*, p. 174-207.

but, on n'éprouve que peine et obscurité, mais bientôt on perçoit une sorte de lumière. Désormais, dès qu'une pensée mauvaise s'élève, et avant même qu'elle ne s'achève et ne prenne forme, elle se trouve expulsée et anéantie. « Par l'invocation du Seigneur Jésus, les souffles des passions fondent et s'évanouissent comme de la cire. » Ce résultat ne s'obtient d'ailleurs pas en un jour. Il faut passer par les stades successifs de la domination des passions, de la douceur de la psalmodie, de la substitution de la prière de Jésus à la psalmodie, et enfin on atteint la *theoria*, la contemplation fixe et sans déviation. Ainsi se construit la maison spirituelle dans laquelle le Christ viendra. Tout cela n'est pas hors de notre portée. « Le reste, tu l'apprendras avec l'aide de Dieu, en pratiquant la garde de l'esprit et en retenant Jésus dans le cœur ; car assieds-toi, dit-on, dans ta cellule, et celle-ci t'apprendra toutes choses. » Phrase exquise qu'aurait pu écrire l'auteur de l'*Imitation*.

On remarquera que la *Méthode* ne donne pas une formule définie de la prière de Jésus ; elle parle seulement de l'invocation ou de l'épiclèse de Jésus. Il en est ainsi dans les manuscrits grecs et dans le texte établi d'après ces manuscrits par le Père Hausherr. Mais la version néo-grecque de la *Méthode* que l'on trouve dans Migne et qui est parfois une paraphrase, donne deux fois la formule : « Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi. » La version néo-grecque n'est pas antérieure au XVIIIe siècle ; mais elle témoigne d'une interprétation traditionnelle sûrement très ancienne de l'« épiclèse de Jésus ». Il est plus que possible, il est vraisemblable que le « Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi » soit ce qu'entend la *Méthode* quand elle parle de l'invocation du Nom. C'est là en tout cas, une interprétation déjà courante aux XIIIe et XIVe siècles.

La lecture de la *Méthode* laisse une impression assez complexe. D'une part, il y a là des conseils classiques de spiri-

tualité. D'autre part, il y a cette nouveauté, de prime abord franchement déconcertante, que l'invocation du Nom se trouve liée à certains procédés psycho-physiologiques. Nous reviendrons plus tard sur ce point. La thèse du Père Hausherr, selon laquelle la *Méthode* serait l'œuvre du moine athonite Nicéphore, paraît assez vraisemblable si on compare à la *Méthode* un traité *Sur la garde du cœur* qu'écrivit Nicéphore lui-même (1). Nicéphore préconise la prière de Jésus, accompagnée d'un refoulement de l'air respiré dans le cœur afin de faciliter, comme il dit, l'entrée de l'esprit dans le cœur. La phrase la plus importante du traité de Nicéphore est celle-ci : « A la raison donc enlève toute pensée discursive (tu le peux, si tu le veux) et donne-lui l'appel : Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, aie pitié de moi, et tâche, au lieu de toute autre pensée, de toujours crier ceci au-dedans de toi-même » (2). La formule même de la prière a été étendue par l'addition : « fils de Dieu ». D'autre part, comme le titre même du traité l'indique, la prière de Jésus est présentée par Nicéphore dans un contexte ascétique emprunté aux Pères et très conforme à la spiritualité traditionnelle. Il est difficile de dater ce traité. D'après la tradition athonite, Nicéphore aurait été moine à l'Athos vers 1340, y jouissant d'une grande réputation de sainteté ; il serait un des maîtres de Grégoire Palamas. Chose étrange, Nicéphore lui-même aurait été d'origine latine (3). Mais tout cela est douteux. Nous ne savons même pas s'il faut rattacher Nicéphore au XIIe ou au XIIIe siècle.

C'est sans doute après Nicéphore qu'il faut situer la lettre du pseudo-Chrysostome aux moines (4). Son éditeur, dans Migne, la déclare *omnino futilis et inepta*. Cette appré-

(1) P. G., t. 147, col. 945 et suiv.

(2) *Ibid.*, col. 965-966.

(3) Nicodème l'Hagiorite, *'Ακολουθία τῶν ὁσίων πατέρων τοῦ Ἄθω*, Hermoupolis, 1847, p. 115.

(4) P. G., t. 60, col. 752-755.

ciation nous semble bien injuste. Il faut, dit en substance l'écrivain inconnu, réduire toutes les mauvaises pensées par l'invocation du nom de Jésus. Il faut répéter du matin au soir : « Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, aie pitié de *nous.* » Il faut prier ainsi en mangeant et en buvant. Il faut faire mémoire de Jésus-Christ jusqu'à ce que le nom du Seigneur pénètre dans notre cœur, y descende profondément, écrase le dragon et vivifie l'âme. Il faut que notre cœur absorbe le Seigneur et que le Seigneur absorbe notre cœur et que tous deux deviennent un. Ce n'est pas l'œuvre d'un ou deux jours. Cet effort requiert temps et labeur. Il peut s'accomplir partout ; il n'est pas localisé dans les églises : « Tu es un temple ; ne cherche pas de lieu ». On remarquera que l'auteur emploie la formule de Nicéphore, mais en substituant au pronom singulier le pluriel « nous » ; ou remarquera aussi qu'il ne mentionne aucune technique corporelle.

Vers l'an 1200, la moniale Théodora, fille de l'empereur Isaac Ange, échangeait une correspondance spirituelle avec un certain abbé Isaïe que l'on a généralement confondu avec un écrivain monophysite du Ve siècle. Cet abbé Isaïe recommande instamment à Théodora l'usage du *Kyrie eleison.* On peut se demander si, pour Isaïe, *Kyrie eleison* garde le sens général d'une invocation à Dieu, qu'il avait chez les Pères du désert, ou si *Κύριος*, selon l'usage fréquent du Nouveau Testament, ne désigne pas ici la personne du Christ. Ce qui rendrait cette hypothèse vraisemblable, c'est qu'Isaïe enchâsse et délaie dans ses lettres un passage d'un manuscrit athonite, le *Codex Panteleimon* 571, texte déjà utilisé par Nicéphore qui se réfère nettement à la prière de Jésus (1). Dans ce cas, les lettres d'Isaïe nous permettraient de saisir sur le vif le processus de transition qui aboutit à la prière de Jésus en partant du *Kyrie eleison.*

(A suivre) UN MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT.

(1) I. HAUSHERR, *Note sur l'invention de la méthode hésychaste,* dans le *Orientalia Christiana,* vol. XX, décembre 1930, note de la page 180.

Lettre Anglaise.

L'objectif de cette lettre, que nous espérons poursuivre ultérieurement est de fournir des renseignements sur l'Angleterre et spécialement sur l'Église d'Angleterre.

Mais comment répondre aux questions qui doivent réellement être posées ? Qu'en est-il de l'Angleterre ? Quelle est la situation de la religion en Angleterre ? Nous autres, en Angleterre, nous ignorons ce que c'est que d'avoir subi l'occupation nazie ; dans quelle mesure notre vie nationale a-t-elle conservé sa structure aussi bien en ce qui regarde le corps qu'en ce qui concerne l'âme ? Il est clair qu'il est impossible de répondre à de telles questions en quelques pages ; nous les posons dans le but de faire comprendre que notre intention n'est pas seulement de donner une chronique d'événements ecclésiastiques, mais aussi d'avoir à l'esprit le progrès de la bataille qui se poursuit à « la frontière chrétienne ». Nous serions également heureux de savoir sur quels sujets des renseignements sont désirés.

Dans la prochaine publication nous essaierons de fournir quelques renseignements au sujet de la controverse qui a surgi à propos de l'Initiation Chrétienne, c'est-à-dire à propos du Baptême et de la Confirmation. Dans cette lettre-ci nous traiterons brièvement trois ou quatre sujets sur lesquels beaucoup plus devrait être dit. Nous traiterons ensuite plus amplement le sujet qui concerne l'Unité chrétienne et l'Église Unie de l'Inde méridionale.

La Frontière chrétienne.

Nous avons déjà employé ce terme ; il existe un *Christian Frontier Council* (Interconfessionnel), en liaison avec la *Christian Newsletter*, qui a commnecé à paraître au

début de la guerre, édité alors par le Dr. J. H. Oldham, et actuellement par Mrs. Kathleen Bliss. (20, Balcombe St., Dorset Square, Londres, N. W. 1). Le but poursuivi est de discuter sur le comportement chrétien en affaires publiques. La *Newsletter* du 14 mai 1947, demande quel est le devoir que doit affronter tout chrétien qui, le dimanche, sort de l'église où « il a adoré Dieu, et résolu de placer la vie qu'il doit mener les six jours suivants, sous la dépendance de Dieu » ; et non seulement par rapport à « ce qui doit être fait au regard de la Société » ; mais ceci aussi : « que dois-je et que puis-je faire dans ce problème particulier de la société qui réclame mon attention par mon expérience et par mon travail ? » Je puis être un professeur d'université qui désire porter un témoignage à Dieu dans son travail, mais qui en est empêché, par l'organisation et les cours de l'université ; ou bien un ouvrier d'usine pour lequel les conditions extérieures semblent mettre en dérision ses efforts de glorifier Dieu dans son travail. Ce sont là les guerriers qui combattent sur la « frontière chrétienne », cette frontière entre le christianisme vivant et le monde moderne. Mais il est bien entendu que la frontière passe à travers chaque âme chrétienne engagée dans le conflit avec les tentations du monde.

Réunions paroissiales dans l'anglicanisme.

Un autre mouvement est étroitement lié au précédent ; il s'est créé dans l'Église d'Angleterre et promet de prendre une grande importance dans l'avenir ; ce sont les « Réunions paroissiales ». Nous nous expliquons : la « Communion paroissiale » désigne ici la célébration eucharistique avec communion générale, habituellement célébrée à 9,15 ou 9,30 heures le dimanche matin ; celle-ci a pris une importance de plus en plus grande durant ces dernières années, et son sens véritable est de n'être pas considérée comme un « service », un « exercice religieux » auquel prend part

le plus de monde possible, mais comme l'acte de l'« Ecclesia » qui adore Dieu à cet endroit et par là devient consciente d'elle-même en tant qu'Église. Mais si la paroisse réalise ainsi son unité dans la liturgie, elle doit ensuite aussi réaliser son unité dans la vie. Si, comme il arrive souvent, il y a également « agape », déjeuner paroissial, c'est bien, nous dit-on ; mais en soi cela ne suffit pas. Il doit y avoir également sous quelque forme une réunion au cours de laquelle ceux qui ont été réunis autour de l'autel se rencontrent pour se parler de leur foi et de leur vie chrétiennes communes ; cela peut se faire soit à une réunion paroissiale ouverte à tout le monde, soit en des « cellules » ou petits cercles et groupes. On doit parler ensemble de ce à quoi on croit ; ou bien serait-on condamné à ignorer ce qu'on croit être la bonne voie en telle matière particulière pour ne faire que répéter ce que le Curé dit du haut de la chaire ? Qu'est-on en effet, sinon le peuple chrétien apprenant par l'effort à vivre en chrétien à l'usine, au bureau, dans la boutique, à l'école ou à la maison ? Comment peut-on s'aider les uns les autres à résoudre les difficultés propres à un chacun, et à répondre aux questions qui sont posées par d'autres ? Dans un nombre croissant de paroisses anglicanes, de semblables réunions ont lieu régulièrement toutes les semaines. Les laïcs apprennent à se grouper comme le *laos*, la communauté chrétienne. (Cfr *The Leap* 2 sh. par an. Canon J. V. Wilson, Regent House, 72 Eversholt Str. Londres, N. W. 1.)

Prisonniers de guerre allemands.

Je désire joindre à cette lettre cet extrait du *Church Times* du 9 mars 1947.

« Par un étrange caprice du destin, ces hommes, en grande partie employés à des travaux rudes avec des salaires fictifs, mal nourris, chichement habillés, flétris en tant que

prisonniers de guerre et traités comme des bagnards, ont fait plus pour rétablir le droit de cité des Allemands dans les esprits de nos compatriotes, que toutes les démonstrations de capacité, d'énergie et d'esprit d'entreprise germaniques de ces quinze dernières années.

« Ils ont obtenu ce résultat d'une part par la façon ingénieuse avec laquelle ils ont entrepris leurs travaux forcés, et d'autre part, par leur conduite habituellement exemplaire au camp ou au travail, sinon toujours d'une manière parfaite, tout au moins bien en contradiction avec la traditionnelle image populaire de « l'impossible Hun ». Visiteurs involontaires de notre pays, comme ils le sont, arrivés non en représentants accrédités, mais en prisonniers, ils se sont faits les plus effectifs ambassadeurs que l'Allemagne a envoyés en Angleterre depuis longtemps, aussi bien à la campagne qu'auprès des citadins.

« Ces prisonniers présentent une chance et un défi à l'Église de ce pays... Pour assembler un assez grand nombre d'Anglais parlant l'allemand qui rapporteraient en Allemagne le message chrétien, il faudrait créer une organisation vaste et coûteuse. Ici, à cette heure même, se trouvent des centaines d'Allemands qui vivent en des paroisses anglaises, qui disposent de temps libre et ont le désir de s'intéresser à presque tous les sujets. Déjà beaucoup apprennent l'anglais. Ils attendent seulement d'acquérir une plus complète connaissance du christianisme. Si ces prisonniers de guerre étaient capables de rapporter en Allemagne une haute considération de la vie dans l'Angleterre chrétienne, si on pouvait les amener à répandre parmi leur propre peuple la gloire retrouvée de l'Évangile du Christ, cela pourrait faire plus pour assurer une paix durable que tous les plans des hommes d'État et tous les projets des chefs d'armée ».

La Conférence de Lambeth.

Nous devons passer aux affaires ecclésiastiques.

Le prochain grand événement attendu est la Conférence de Lambeth de 1948. Les conférences antérieures se sont tenues en 1867, 1878, 1888, 1897, 1908, 1920 et 1930. Les préparatifs pour la conférence de 1940 ont été interrompus par la guerre. Tous les évêques de la Communion anglicane ont été invités : ceux des Iles Britanniques, de l'U. S. A., du Canada, de l'Afrique du Sud, de l'Inde, de Chine, du Japon, d'Australie, ceux des diocèses missionnaires et des autres juridictions ; en 1930 ils étaient au nombre de 308. Ce n'est pas un synode, mais une conférence, sans autorité législative ; pareille autorité appartient aux synodes provinciaux des provinces dans lesquelles le plus grand nombre des diocèses sont groupés. Mais les discussions de la Conférence de Lambeth et les résolutions qui y sont prises sont d'un grand poids : et il est impossible d'exagérer l'importance, pour la Communion anglicane et pour toute la chrétienté anglo-saxonne, de l'assemblée qui doit avoir lieu l'année prochaine.

Cette Conférence de Lambeth devra reviser la position de l'Église d'Angleterre au milieu des troubles et confusions du monde moderne : les relations de l'Église avec la politique et la paix mondiales, les problèmes de l'évangélisation, les questions du mariage et de la famille, les divers problèmes missionnaires et l'expansion des « jeunes Églises » ; mais par-dessus tout, il sera de son devoir de résoudre définitivement les problèmes de l'Unité chrétienne. Elle aura à se prononcer au sujet des différents schémas proposés pour la réunion et qui sont discutés en U. S. A., au Canada et ailleurs. Et elle aura à discuter la relation des Églises de la Communion anglicane avec la nouvelle Église Unie de l'Inde méridionale.

Le devoir nous incombe de donner quelques renseigne-

ments élémentaires au sujet de cette Réunion de l'Église de l'Inde méridionale aussi objectivement que possible et sans parti-pris, en indiquant quels sont les principaux problèmes qu'elle soulève.

Le schéma pour l'union ecclésiastique de l'Inde méridionale (1).

Ce schéma a été commencé en 1919. Il y aurait, d'après lui, une Église Unie qui accepterait pour norme les Écritures, les Symboles des Apôtres et de Nicée, les sacrements du baptême et de l'Eucharistie et un gouvernement épiscopal. Dès sa création, l'Église Unie aurait des évêques ; mais tous les ministres des Églises fusionnantes existant à ce moment, feraient tous fonction de « presbytres » qu'ils aient ou n'aient pas été ordonnés par des évêques ; ultérieurement toutes les ordinations seraient épiscopales.

Voilà les grandes lignes du schéma, mais il a été modifié bien des fois depuis. Il reçut une approbation générale de la Conférence de Lambeth de 1930, mais a subi depuis des changements considérables. Il a été accepté maintenant par l'Église anglicane de l'Inde, de Birmanie et du Ceylan, laquelle a permis à quatre de ses diocèses d'entrer dans l'Union, par l'Église méthodiste de l'Inde méridionale, et par la *South Indian United Church* (S. I. U. C.) qui a été formée déjà par l'union des presbytériens et des congrégationalistes. Mais elle ne réunit pas pour autant tous les chrétiens non catholiques romains de l'Inde méridionale : ni l'Église du Malabar qui existe depuis les siècles les plus reculés et prétend avoir été fondée par l'Apôtre S. Thomas, ni les luthériens (missions allemandes et suédoises), ni les baptistes n'en font partie.

Il est prévu que cette Église Unie sera inaugurée cet automne (1947) et on vient de publier la liste des premiers évêques qui comprend sept anglicans (dont cinq sont déjà

(1) Nous rappelons à nos lecteurs l'importance particulière de ce problème, rien qu'au point de vue de l'union anglo-orthodoxe. (N. d. l. R.)

consacrés et travaillent dans le district), deux méthodistes, un presbytérien et quatre congrégationalistes. Parmi ces quatorze, il y a huit Européens et six Indiens. Il y aurait donc neuf évêques à consacrer au moment où l'Église sera inaugurée.

Le mélange de traditions dans l'Église Unie suscite beaucoup de difficultés parmi lesquelles celle de l'ordination du ministère occupe une place de premier plan, mais probablement pas la plus importante. On espère que dans trente ans (à la fin de ce qui est appelé « période intérimaire ») la plupart des ministres auront reçu l'ordination épiscopale, mais non pas tous. Certains des ministres qui n'auront pas reçu cette ordination, seront encore en vie et d'autres se seront agrégés venant d'organisations missionnaires méthodistes, presbytériennes, congrégationalistes d'Europe. Mais pour la fin de cette « période intérimaire », on a la promesse que toute la situation sera revisée et que l'attitude de la S. I. U. C. envers l'ordination épiscopale se sera enfin précisée.

Du côté protestant, on voit cette difficulté principale : il semble qu'un modèle essentiellement « catholique » d'organisation ecclésiastique ait été adopté ; la liberté dont se réclament les protestants aurait-elle été abandonnée trop facilement ? Quelques-uns des protestants entrant dans l'Union n'avaient jamais été liés auparavant par des symboles de foi et hésitent maintenant devant cette perspective. Ils acceptent l'épiscopat tout en insistant qu'ils n'en accepteront pas une « théorie » ou une « doctrine » quelle qu'elle soit. De l'autre côté, il y a des mécontentements plus sérieux encore. Le précis de foi chrétienne contenu dans la *Basis of Union* est jugé par trop vague ; de même on se demande comment il est possible de dire que les sacrements du baptême et de l'Eucharistie sont vraiment acceptés tant que les différences dans leur interprétation, caractéristiques pour leur usage antérieur chez les anglicans et chez les protes-

tants, restent irrésolues ; la même remarque s'applique à la fonction épiscopale elle-même.

Le problème sous-jacent revient ici à savoir si c'est l'unité qui doit être d'abord cherchée dans l'espoir que l'accord doctrinal sera trouvé plus tard, ou bien si cet accord est la base nécessaire de l'unité. Le schéma de l'Inde méridionale accepte la première alternative ; mais il serait plus juste de dire qu'on y suppose que les chrétiens de là-bas, face au paganisme, possèdent déjà un accord suffisant sur la vérité et que, par l'unité, la nouvelle Église croîtra dans une commune compréhension de la doctrine, du culte et de la vérité chrétiens. Ce qui est fondamental pour le schéma, c'est le dénommé *Pledge* (engagement).

« L'Église de l'Inde méridionale... s'engage à veiller en tout temps à ne permettre aucune contrainte de la conscience soit de le part des autorités ecclésiastiques, soit de la part des minorités, et ne transgressera jamais sciemment dans aucun de ses actes administratifs, les traditions anciennes d'aucune des Églises dont elle a été formée. On n'imposera a aucune congrégation soit des formes de culte ou rituel, soit un ministère auxquels elle n'aurait pas été habituée ou contre lesquels elle aurait des objections de conscience ; en ces matières aucun arrangement ne sera pris sciemment, ni en général, ni pour des cas particuliers, qui pourrait ou bien heurter les convictions de conscience des personnes directement intéressées, ou bien gêner le développement de l'unité complète dans l'Église, ou bien encore empêcher sa marche vers l'unité avec autres Églises. »

De la part des anglo-catholiques de sérieuses objections ont été formulées contre le schéma ; et la *Society for the Propagation of the Gospel* vient de décider d'arrêter pour l'instant les larges subsides qu'elle faisait au travail missionnaire de cette région. On se demande ensuite pourquoi l'inauguration de l'Église Unie n'a pas été retardée jusqu'après la conférence de Lambeth. La réponse à cette question est sans aucun doute qu'il était désirable d'inaugurer la

nouvelle Église avant que l'indépendance politique de l'Inde ne soit devenue un fait accompli.

Il est nécessaire d'ajouter que cette Église Unie ne fera pas à l'avenir partie de la Communion anglicane. En effet, elle ne sera en communion avec aucune des Églises de cette Communion à moins qu'une décision formelle n'intervienne de la part des Convocations de l'Église d'Angleterre ou de la part des synodes des provinces d'outre-mer. L'opinion d'Archbishop Temple datant d'il y a quatre ans, était que si la S. I. U. C. était inauguée, les membres de celle-ci continueraient à être dans les mêmes relations avec la Communion anglicane qu'avant l'union, c'est-à-dire, que les ex-anglicans membres de l'Église Unie resteraient en communion avec celle-là, mais non pas les ex-méthodistes ; et que les évêques ne seraient pas invités à la conférence de Lambeth.

Ce bref exposé d'une grande question très compliquée est présenté ici pour aider à comprendre l'angoisse qui règne actuellement parmi les anglicans en ce qui concerne l'Église, sa doctrine et son ministère. Mais au moins les problèmes pratiques d'une réunion entre chrétiens sont-ils abordés, et des tentatives sont-elles faites, pour les résoudre. Même si le schéma de l'Inde méridionale doit être jugé très imparfait, il est permis, au point de vue anglican, de demander s'il est préférable de commencer ce travail d'une façon imparfaite, plutôt que de faire reculer un mouvement pour l'Unité et d'accepter l'échec.

AMICUS.

Juin 1947.

Le monastère de Mar Saba.

A quelque quinze kilomètres au Sud-Est de Jérusalem, accroché à la paroi de la gorge où coule le Cédron, se trouve un monastère qui est certainement un des plus anciens encore existants. Le site est d'une solitude et d'une austérité impressionnante. Les édifices monastiques semblent collés à une paroi rocheuse presque verticale ou posés sur les étroites plates-formes des strates horizontaux qui caractérisent les formations géologiques de ces parages. Sur une esplanade un peu plus large et à peu près à mi hauteur, s'élève l'église aux puissants contreforts et à la svelte coupole. Le tout est entouré d'une haute muraille percée de deux portes étroites et basses surmontées de machicoulis. C'est le monastère de Mar Saba.

Il fut fondé en 478 par saint Sabas, le disciple préféré et l'hérétier spirituel de saint Euthyme le Grand, le plus remarquable des Pères de la vie monastique dans les déserts de l'Est et du Sud de Jérusalem. Il fut d'abord une laure et il portait même d'ordinaire le nom de Grande Laure. Mais au cours des siècles et à une époque relativement récente, les vexations et les incursions des Bédouins musulmans força les moines, qui jusque là avaient vécu dans les grottes de la gorge du torrent, à se réunir dans l'enceinte actuelle pour y trouver un peu plus de sécurité. Et actuellement encore on se souvient de ces attaques perfides, car si un voyageur ou surtout un groupe de voyageurs arrivent au monastère après la tombée de la nuit, on ne leur permettra pas d'y pénétrer, « car, me disait le moine portier, dans ce désert, il faut toujours être sur ses gardes ». Et tel fut le désagrément éprouvé par un groupe d'excursionistes israélites arrivés un peu tard au monas-

tère au cours de mon séjour : ils durent aller passer la nuit à la tour d'Eudoxie, qui s'élève à une centaine de mètres de l'enceinte et sert d'hôtellerie pour les dames et pour les voyageurs attardés.

Mar Saba fut longtemps le centre d'un intense mouvement monastique et intellectuel. Tout d'abord il eut dans sa mouvance sept laures, huit monastères et trois hospices, tous fondés par saint Sabas lui-même. Aux belles époques de sa prospérité, il compta jusqu'à cent cinquante moines. Son influence dépassa largement ses propres murailles, les établissements qui dependaient de lui et même la Palestine. Qu'il suffise de rappeler que c'est le *Typikon de Saint Sabas* qui, sans doute assez profondément remanié, régit encore actuellement la plupart des monastères de rite byzantin. D'autre part ce monastère donna à l'Église un de ses grands docteurs, saint Jean Damascène, l'intrépide champion des saintes icones contre les empereurs iconoclastes et le théologien qui, par son *Traité de la Foi Orthodoxe*, eut une influence si profonde sur saint Thomas d'Aquin. A côté de lui, il faut citer son ami d'enfance Cosmas qui devint évêque de Majuma, port de Gaza, et les deux frères Grapti, Théodore et Théophane, deux autres ardents adversaires de l'hérésie iconoclaste. Enfin l'influence liturgique de saint Sabas fut définitive dans l'histoire du rite byzantin : outre le Typikon déja cité qui, à côté des règles pratiques de la vie monastique, détermine la composition de l'office divin de chaque jour, c'est de lui aussi que sortit la poésie des Canons qui devaient supplanter les anciens kontakia et donner à l'office byzantin la physionomie qu'il a gardée jusqu'à nos jours. Les noms à citer sont encore ici, (à coté de saint André de Crète, un autre hiérosolymitain dont on a voulu parfois faire un sabaïte), saint Jean Damascène, Cosmas de Majuma et

les deux Grapti, surtout le second, Théophane. De plus Jean Damascène fut sans doute le principal réformateur et organisateur d'un des livres liturgiques essentiels de l'Église byzantine : l'Oktoèque.

Actuellement, hélas ! l'insécurité qui trop longtemps a été la loi du désert, le massacre de toute la population monastique qui trois fois au moins dépeupla complètement la Grande Laure, le pillage de ses richesses artistiques et littéraires et l'incendie du reste, et surtout la stagnation imposée à toutes les Églises d'Orient par bientôt mille ans de domination arabe, puis turque, ont fait que Saint-Sabas a bien perdu de son antique splendeur. Ce qui restait de sa riche bibliothèque a même dû être transporté au patriarcat de Jérusalem pour être à l'abri des pillages. Mais il n'en reste pas moins un des grands centres de la vie monastique orientale et même le plus important de tout le Moyen Orient. Il nous a été donné d'y séjourner du 21 au 24 novembre dernier (4-8 décembre nouveau style). Disons immédiatement que tant ici qu'au patriarcat de Jérusalem où l'on doit se procurer une permission écrite afin de pouvoir être reçu dans ce monastère, nous reçûmes l'accueil le plus fraternel, quoique nous nous y présentâmes en moine de rite byzantin et revêtu du costume oriental. Les permissions demandées nous furent accordées sans aucune difficulté et l'on nous facilita même le voyage en nous offrant de nous joindre à un groupe de moines de Jérusalem allant à Mar-Saba pour la fête du 21. Nous nous plaisons à remercier ici très cordialement tous ceux qui nous ont aidé à réaliser ce projet, particulièrement Mgr Athénagore de Sébaste et l'archimandrite Stefanos Palastas qui fut un compagnon de voyage tout à fait charmant.

Nous partîmes de Jérusalem avec un petit groupe de pèlerins formé de l'archimandrite Stéfanos dont je viens de parler, d'un moine du Saint-Sépulcre et d'un laïque.

Notre petite troupe était complétée par le moukre traditionnel chargé de ramener les montures, en l'occurrence quatre gentils ânes palestiniens, et qui trottait derrière nous. Voyage sans incident, égayé par la bonne humeur et la charité de nos compagnons. Nous ne décrirons pas les paysages désertiques que nous avons traversés, sauf pour signaler un détail qui surprendra peut-être plus d'un ancien pèlerin de Terre Sainte. Depuis que les Anglais ont construit à Jérusalem un système d'égoûts modernes qui se déversent dans le lit du Cédron un peu au delà du village de Siloah, la vallée de ce torrent est devenue un vrai jardin qui se prolonge comme une bande de verdure jusque bien loin et contraste avec la désolation aride du reste du paysage.

Nous arrivâmes au monastère vers le milieu de l'après-midi, les vêpres de la fête avaient déjà été célébrées. Nous remîmes au portier les lettres d'introduction accordées par le patriarcat et nous fûmes immédiatement conduits à l'hôtellerie, vaste salle oblongue munie d'une alcove avec un lit, et meublée d'une grande table, de divans courant le long des murs et de quelques chaises. Immédiatement on servit les rafraîchissements ordinaires de toute réception orientale : café, eau fraîche et quelques biscuits. Malheureusement notre ignorance de l'arabe et du grec parlé, langue officielle de la maison, ne nous permit pas les contacts que nous aurions voulus avec l'ensemble de la communauté. Cependant nous pûmes avoir de longs entretiens avec trois de ses membres parlant parfaitement le français : un Roumain qui avait fait ses études à la faculté de théologie orthodoxe de Bucarest, un Grec, ancien élève des Assomptionistes de Kadi-Keuy et un Russe. C'est d'eux que nous tenons l'essentiel des renseignements qui vont suivre et nous sommes heureux de leur dire encore un cordial merci pour leur inlassable patience à répondre à nos questions.

La communauté actuelle compte une trentaine de moines,

dont un novice âgé d'une vingtaine d'années. La majorité sont des vieillards et quelques uns d'âge bien avancé. Plusieurs sont dans le monastère depuis quarante ou cinquante ans. Les usages locaux ne retiennent que deux des trois degrés de profession monastique : celui des rasophores et celui de mégaloschèmes ou moines du grand et angélique habit. Parmi eux, il y a trois ou quatre prêtres.

Le premier devoir du moine, quel que soit son degré de profession, est la prière et avant tout la prière liturgique. A Saint-Sabas ce devoir est accompli avec beaucoup de ponctualité et de soin. L'église d'abord est admirablement tenue. C'est une belle basilique à une nef d'une trentaine de mètres de long sur onze ou douze de large. Son pavé est en marbre polychromé d'une propreté parfaite. Au mur, à la manière grecque, sont adossées des stalles. La voûte et toutes les parois sont couvertes de fresques et d'icones dont quelques unes sont remarquables. A l'Orient, le sanctuaire, séparé de la nef par une belle iconostase. A la voûte pendent des lampes et des lustres : la seule lumière admise est celle des cierges et des lampes à l'huile d'olive ; et, au cours des offices de nuit, ces dizaines de petites veilleuses répandent dans l'édifice une clarté d'une vivante douceur. L'église est précédée d'un narthex spacieux, lui aussi garni de stalles, orné et éclairé comme l'église, avec laquelle il communique par une large double porte, les portes royales. Sur le côté gauche, un second narthex entièrement peint lui aussi et le long duquel court un large banc de pierre. Il communique par deux ou trois portes avec l'église et les couloirs menant aux cellules et aux autres édifices monastiques, notamment au réfectoire. En face de cette église dédiée à l'Anonnciation, se trouve le tombeau vide de saint Sabas, le corps saint ayant été transporté à Venise. C'est un petit édicule hexagonal d'une largeur de trois ou quatre mètres, couvert d'une élégante coupole. Il est tout décoré d'icones représentant

les saints personnages ayant vécu dans la Laure. Un peu au delà, du côté gauche de la cour, il y a un autre sanctuaire, l'église Saint-Nicolas qui n'est autre que celle que le saint avait aménagée dans une vaste caverne du rocher et qu'il appela Theoctiste. Elle contient aussi une grande quantité d'icones de toutes dimensions, d'âge et de valeur très diverse. Dans un renfoncement formant une sorte de caveau, on vénère les crânes des moines massacrés par les infidèles au cours des diverses razzias dont le monastère a été la victime. Il y a encore une troisième église : c'est la cellule de saint Jean Damascène ; elle a longtemps gardé son corps ; celui-ci a été transporté à Moscou à l'époque moderne par les Russes. En outre deux ou trois chapelles plus petites ont été aménagées dans des cellules occupées jadis par quelque saint personnage.

A minuit les dimanches et jours de fête, sinon, à une heure du matin, la cloche éveille la communauté. Après une rapide toilette, les moines vaquent alors à leurs prières particulières. Une heure après, la sonnerie solennelle les appelle à l'église pour l'office. Celui-ci commence par le mesonycticon, suivi de l'orthros, de prime, tierce, sexte, les typica et la liturgie. On suit le *Typikon* sabaïte selon la rédaction constantinopolitaine moderne de Saliveros. En conséquence, les jours de fête, mésonycticon, après le début ordinaire, est remplacé par la litie de la fête : c'est ce qui eut lieu le 21 novembre. Après cet office, l'orthros. Comme caractéristique générale, nous noterons que tous les tropaires sans exception sont chantés sur une mélodie plus ou moins solennelle selon leur importance et le degré de la fête. Ne sont lus que les cathismes du Psautier (à la file et sans interruption, les cathismes poétiques étant tous rejetés à la fin de cette stichologie après la petite ecténie de règle), le sermon patristique intercalé après la troisième ode du Canon et le synaxaire après la sixième. Pendant le polyeleos chanté très solennellement, le grand

encensement de toute l'église, y compris les narthex, du tombeau du saint Sabas et aussi de l'église de saint Nicolas est fait par l'ecclésiarque en mandyas avec l'encensoir à main. Le canon lui même est chanté en entier avec les quatorze tropaires indiqués pour chacune des Odes. On m'a signalé que cette pratique est purement sabaïte et maintenue en l'honneur des inventeurs de ce genre hymnologique qui, on l'a vu plus haut, furent les plus illustres enfants de ce monastère. Après l'orthros, il y a un court moment de prière silencieuse et on fait suivre immédiatement prime, tierce, sexte et les typica. Ensuite la liturgie. Les jours de fête, il y a concélébration. On célèbre le Saint Sacrifice chaque jour, régulièrement à l'église principale et le samedi à saint Nicolas considérée comme l'église cimétériale, sauf les cinq premiers jours de la semaine pendant le grand carême. Il y a donc liturgie complète même les jours de jeûne du reste de l'année y compris les petits carêmes. La liturgie des Présanctifies est célébrée aux jours indiqués par le *Typikon* pendant le grand carême. La liturgie est célébrée sans particularités spéciales. Cependant lorsqu'il y a des communions, on dit en entier le canon préparatoire après le Kinonikon du jour. Après le Saint Sacrifice sont lues les prières d'action de grâces terminées par le tropaire *Ὑπὸ τήν σὴν εὐσπλαγχνίαν*. Le jour de l'Entrée de N. D. au Temple, on termina par une litie spéciale pour obtenir la pluie qui, cette année, tardait à venir. On sortit de l'église en procession au chant du tropaire et du kontakion de saint Sabas ; on vint se ranger entre le tombeau du saint et l'église et on fit une longue *γονυκλισία*. Celle-ci terminée, la procession rentra à l'église : il était environ neuf heures. En semaine, l'office se termine bien plus tôt, aux environs de six heures et demie.

Pendant cette longue « statio », les moines qui n'ont pas de fonction spéciale comme célébrants, chantres ou lecteurs occupent les stalles autour de l'église. Il sont

debout ou appuyés sur les confortables miséricordes dont les stalles sont munies, ou même assis. On ne doit naturellement pas leur demander ni la régularité ni l'uniformité des mouvements d'un chœur de bénédictins, de cisterciens ou de prémontrés. Chacun règle son attitude sur sa dévotion personnelle et aussi sur sa force physique. Il faut se rappeler en effet que la grande partie de la communauté est formée de vieillards pour qui la seule présence à l'église pendant une si longue fonction est déjà un lourd sacrifice. Il faut ajouter qu'ils restent patiemment à leur place tout le temps de l'office, sauf les sorties impérieusement imposées par la nature et aussi par un travail urgent au service de la communauté. C'est ainsi que le samedi matin une bonne partie des moines, surtout les jeunes, quitta l'office au commencement de la lecture du Psautier et n'y rentra que peu avant la fin de l'orthros : on était allé faire le pain de la semaine. Une pratique touchante est la vénération des saintes icones. En se rendant à l'église tous vont d'abord vénérer le cénotaphe de saint Sabas et toutes les icones ornant l'édicule qui le renferme. Ils entrent alors à l'église et vont successivement baiser toutes les icones surmontant les stalles du narthex et de la nef et enfin celles de l'iconostase. On fait de même avant de s'approcher de la communion et généralement à la communion de la liturgie. Il y a là fidélité voulue à des usages séculaires et hommage conscient aux grands ancêtres défenseurs des saintes icones au cours des persécutions iconolastes. Un mot encore de la longueur de cet office. Elle est due au bloquage des heures qui s'est introduit aussi bien en Orient qu'en Occident. En effet, les jours ordinaires le mésonycticon et l'orthros ne durent guère plus de deux heures ou deux heures et demie, ce qui est à peu près le temps consacré dans les monastères d'Occident pour matines, laudes et les messes privées. Il est bien évident que la pratique orientale actuelle est éreintante pour les moines et qu'ils

ne sont que peu dispos après la fatigue qu'elle entraîne à un travail intellectuel de quelque intensité. Mais il serait injuste d'attribuer cette carence à la paresse comme on le fait trop souvent. La vérité est que ces religieux doivent chaque jour fournir un effort dont bien peu chez nous auraient le courage, d'autant plus que ses résultats n'ont rien qui soit propre à nourrir l'émulation naturelle...

Après ce long office, les moines ont un peu de relâche. Les dimanches et jours de fête, ils vont au réfectoire pour dîner. En semaine il est six heures et demie environ et l'on se rend au marthex où l'on sert à chacun quelques figues, un morceau de pain sec et une minuscule tasse de café « turc ». Ensuite chacun va à son travail. On en dira un mot plus loin.

A une heure et demie, nouvelle convodation à l'église pour none et vêpres suivies de la *Παράκλησις*. Le vendredi soir, après le cantique de Siméon a lieu l'office pour les défunts (sauf toutefois le Ps. 118). On sort de l'église vers deux heures et demie.

Enfin à quatre heures on célèbre complies (*'Απόδειπνον*) au narthex. Elles comprennent chaque jour un canon chanté (régulièrement en l'honneur de lq Mère de Dieu). Elles se terminent par le tropaire *'Υπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν* et ne durent pas plus d'une demi heure. Les grandes complies ne sont célébrées que pendant le grand carême.

Quant aux conditions matérielles de la vie à Mar Saba, les trois moines avec qui il m'a été donné de converser s'accordent à dire leur régime très débilitant. Le climat tout d'abord est extrêmement dur : chaleur torride en été, froid excessif en hiver. Le monastère est bâti dans une sorte de fosse large de moins de cent mètres et dont les parois s'élèvent à pic à une hauteur sensiblement pareille. D'autre part le désert dans toute sa sauvage austérité. Pas la moindre verdure sauf un unique palmier — que la légende dit avoir été planté par le saint fondateur et

qui donne des dattes sans noyaux et qui renait spontanément après que la vieillesse l'a abattu — quelques fleurs cultivées par les caloyers à la porte ou à la fenêtre de leurs étroites cellules et une dizaine d'oliviers en dehors de l'enceinte et près de la porte d'entrée. Quant aux cellules elles sont dépourvues de tout ce qui pourrait avoir quelque rapport avec le confort. Plusieurs ne sont qu'une grotte naturelle plus ou moins régularisée et fermée par un mur percé d'une porte et d'une étroite fenêtre ; les autres sont en murs de pierres d'un brun très clair et simplement couverts d'une couche de chaux blanchie à l'intérieur. Le mobilier est réduit à sa plus simple expression : une couchette à même le sol, un siège, les cruches à eau indispensables et un petit coffre pour les habits de rechange. Ceux-ci sont d'ailleurs usés jusqu'à la corde et l'on compterait difficilement les pièces qui « ornent » la tunique ou le rason de plus d'un de ces bons vieillards. Tout leur entretien est d'ailleurs à leur charge, y compris le lavage et les réparations. Du monastère on n'a d'échappée que vers le ciel. Rien ici des splendides horizons de l'Athos ou des paysages campagnards ou forestiers de la Russie et d'ailleurs. Rien que les allées et venues y sont une fatigue énorme : il suffira de remarquer qu'entre les cellules les plus élevées et la courette qui règne devant l'église principale il n'y a que deux cent cinq marches ! Et que l'on refléchisse la peine que de telles ascensions plusieurs fois par jour imposent à des vieillards de soixante-dix ou quatre-vingts ans ! Nous avons déjà dit que la majorité de la communauté était d'âge très avancé. Il en résulte encore que le travail d'entretien des églises, du réfectoire, de l'hôtellerie, etc. retombe sur les plus jeunes et est pour eux une charge d'autant plus lourde. Quant au régime alimentaire, il est tel que celui de la Trappe semblerait un adoucissement, presque un relâchement. Nous avons vu en quoi consiste la collation que l'on reçoit à la sortie de l'Office du matin.

Outre cela, il y a le dîner vers dix heures et, les seuls dimanches et jours de fête, un souper un peu avant complies. Le menu se compose de pain, d'une soupe, d'un légume, fèves, pommes de terre, laitues..., le tout simplement cuit à l'eau ou assaisonné avec beaucoup d'huile selon les prescriptions du *Typikon*. Et l'huile n'est concédée que à partir d'un certain degré de solennité. Il y a du poisson aux jours les plus solennels. Heureusement qu'il y a aussi des fruits selon les saisons et, en Palestine, ils sont abondants et très savoureux. Pas besoin de recommander aux Sabaïtes de sortir de table sur sa faim ! A la vérité, ce régime constitue à lui seul une ascèse dont bien peu parmi nous seraient capables.

La vie religieuse est en outre alimentée par les lectures saintes : la *lectio divina* et les prières privées. Les ouvrages dont les moines nourrissent leur âme sont le Patérique (vies, écrits, apophtegmes des Pères du désert et des autres auteurs monastiques), les sermons des saints Pères lus à l'office et la Sainte Écriture, surtout les Évangiles. Quant à la prière privée, c'est surtout la lecture du Psautier. Chacun doit ajouter au moins un cathisme par jour aux psaumes lus à l'office. Et c'est une dévotion très recommandée et pratiquée par plusieurs que la récitation intégrale du Psautier chaque jour. En outre chacun a son « canon » particulier imposé par le Père spirituel : un nombre de métanies et de *comvoschinia* proportionnés au degré de profession. Les rasophores doivent faire chaque jour cent cinquante grandes métanies et s'acquitter de douze *comvoschinia* ; les mégaloschèmes ont à faire trois cents grandes métanies et dix-huit convoschinia. La grande métanie est une inclination assez profonde pour que de la main on puisse toucher la terre, ou même une prostration front à terre accompagnée de l'invocation « O Dieu ! soyez-moi propice, pécheur que je suis et ayez pitié de moi ! » Quant au *comvoschinion*, c'est une sorte de chapelet de cent ou cent

cinquante grains sur lesquels on dit la prière du Sauveur : « Sauveur Jésus-Christ, Fils de Dieu, soyez-moi propice, pécheur que je suis, et ayez pitié de moi ! »

Le but de ces pratiques, que l'on pourrait appeler « oraisons jaculatoires », outre leur caractère penitentiel, est d'établir le moine dans une profonde humilité qui permette au Seigneur de l'élever vers lui et de l'introduire peu à peu dans la prière perpétuelle qui somme toute n'est autre chose que la vie d'oraison.

Celle-ci est naturellement nourrie aussi par la sainte liturgie, l'office divin et le saint sacrifice, — et tous ceux qui connaissent tant soit peu le splendide rite byzantin savent combient il est « priant » — et la réception de la sainte communion. Sans être aussi fréquente que dans les monastères d'Occident, celle-ci n'est pas rare à Saint-Sabas. Les rasophores communient toutes les trois semaines et les mégaloschèmes tous les quinze jours, plus toutes les grandes fêtes. Le monastère ne compte qu'un très petit nombre de hiéromoines, qui tout à tour font office d'habdomadier et célèbrent aux jours de fête. Ils ne célèbrent pas en particulier, parce que le Saint Sacrifice est considéré comme l'œuvre par excellence de la communauté et non comme une pratique de dévotion privée. Et il faut encore noter que chaque communion doit être précédée, en préparation, d'un jour de jeune strict : ce qui explique que l'on communiera plutôt le samedi que le dimanche (car on ne jeûne pas le samedi) et que la communion des jours de fête est parfois avancée ou reculée de quelques jours.

Nous avons déjà parlé de la vie pénitente du sabaïte. Nous allons ajouter quelques détails sur les pénitences régulières imposées pour les manquements à la discipline monastique. L'absence de l'office, surtout de l'office de nuit, est punie par un « canon » supplétoire (un certain nombre de métanies ou de *comvoschinia* à faire en particulier

ou même au réfectoire ou à l'église). Pour les bris d'objets, on impose des *comvoschinia,* parfois au réfectoire ; de plus, à la sortie du repas commun, on se tient à la porte, l'objet brisé en main, demandant pardon à tous les frères et au supérieur. Chaque délit doit être accusé au plus tôt à ce dernier, sinon on s'expose à une pénitence plus sévère. De même, chaque jour, après le repas, les serviteurs et les cuisiniers vont se ranger devant la porte du réfectoire demandant à chacun pardon des fautes de service et recevant en dernier lieu la bénédiction du prêtre hebdomadier.

Le noviciat a régulièrement une durée de trois ans. Le novice est confié à l'économe qui est son Père spirituel. Il le forme à l'observance de toutes les obligations de la vie monastique et particulièrement à l'obéissance en le chargeant des offices les plus pénibles. En outre il reçoit des leçons de chant et, si besoin, de lecture, s'il ne connaît pas la langue grecque. Comme nourriture intellectuelle, on lui donne le *Patérikon,* le Psautier et l'Évangile qu'il lit en son particulier en cellule. Pour le reste il partage la vie et les occupations des autres moines. Le noviciat est régulièrement suivi de la profession de rasophore. Trois ans après au moins et régulièrement cinq, parfois plus, le moine peut devenir mégaloschème. Celui-ci n'est pas en possession d'un statut juridique spécial, mais il lui est imposé des restrictions sévères en matière de silence et de solitude et l'obligation de tendre plus effectivement à la vie contemplative surtout par l'usage de plus en plus fréquent de la prière de Jésus. C'est le Supérieur qui, ayant consulté le Père spirituel, admet aux divers degrés de profession, ou même prolonge la durée du noviciat indéfiniment.

Nous ne présentons ces pages que comme de simples notes de voyage pour faire connaître quelque chose de la vie d'un monastère oriental particulièrement célèbre. Si maintenant il nous est permis de dire l'impression qui

nous a faite notre court séjour à Mar Saba, nous dirons qu'elle fut excellente. Certes la vie y est très dure et l'observance très austère. La lutte contre soi-même et contre le mauvais y est menée avec énergie. « Père, me disait un des moines, nous menons ici un terrible combat : c'est le combat contre l'ennui qui, dans ce trou, nous fait sans cesse la guerre ! » Ennemi vraiment terrible pour qui connaît les conditions matérielles de vie dans ce désert. Et quelle belle victoire ont remportée ceux qui l'ont vaincu pendant quarante, cinquante ans et plus ! D'autre part, la maison est suffisemment bien tenue, au moins aussi bien que les autres maisons religieuses même catholiques, que j'ai eu l'occasion de visiter. Les entretiens que nous avons pu avoir nous ont laissés le souvenir d'une vie spirituelle sérieuse, bâsée sur une bonne connaissance de l'Écriture Sainte et de la tradition ascétique des Pères. Sans doute on voudrait que les préoccupations intellectuelles aient plus de place dans la vie de ces moines. Qui ne regrette le temps où les monatères et la Grande Laure en particulier étaient des foyers de doctrines ? Mais après tout, cela n'est pas essentiel au monachisme si l'on y maintient l'équilibre indispensable entre la prière, le travail et la pénitence. Et il ne viendra à l'esprit de personne de reprocher à la Trappe de n'être pas une école de haute théologie ou d'érudition ! Cependant il y aurait ici une raison particulière de désirer chez les moines une culture plus étendue. On sait leur influence dans la vie actuelle de l'Église orthodoxe. D'autre part nos lecteurs sont avertis de la gravité du problème unioniste qui se pose de plus en plus à la conscience chrétienne. — Et il préoccupe beaucoup plusieurs des moines de ce monastère. — Or on ne pourra lui trouver de solution que dans une connaissance approfondie de l'histoire de l'Église et du développement de la théologie chrétienne. C'est dire combien il est regrettable que les monastères orthodoxes de norre temps ne comprennent

pas un plus grand nombre de vrais érudits. Quoi qu'il en soit, l'union est surtout œuvre surnaturelle que nous obtiendrons par la prière. Et il est consolant de penser que ces moines dont nous admirons la vie pénitente se sacrifient et prient à cette grande intention. C'est du moins ce que j'ai compris aux remarques nombreuses que m'ont faites mes interlocuteurs de Mar Saba.

HIEROMOINE EUTHYME MERCENIER.

✝

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS

Église catholique. — En ROUMANIE, une loi du 30 novembre 1946 fait dépendre désormais les catholiques, latins ou non, d'un seul département du ministère des cultes. Ceux de rite byzantin ressortissaient autrefois du département des affaires orthodoxes, tandis que les latins, arméniens et ukrainiens dépendaient d'autres instances. Dans le pays on compterait 13.108.227 Orthodoxes, 1.427.391 gréco-catholiques et 1.234.151 latins (1). A l'occasion de la visite du patriarche de Moscou à Bucarest, en mai dernier, le premier ministre Pierre Groza avait prononcé des paroles assez agressives contre l'Église romaine.

A Lvov, en Ukraine occidentale, depuis le 5 septembre 1946 les autorités civiles avaient permis l'ouverture d'une église catholique (latine), où la messe pouvait être célébrée en public. Les catholiques des deux rites y ont afflué en grand nombre. Au début de février dernier la police y a de nouveau interdit le culte. — Jusqu'à présent environ un demi-million d'Ukrainiens du territoire polonais, pour la plupart des catholiques, auraient été transférés en Russie (2).

A Altenbeeken, non loin de Paderborn, des moines catholiques ukrainiens refugiés ont constitué un monastère de rite byzantino-slave, consacré à saint André (3).

En URSS même il y a cinq ÉGLISES CATHOLIQUES LATINES ouvertes, à Moscou, Tiflis, Žitomir, Leningrad et Odessa,

(1) *SICO*, 1 avril 1947.
(2) *T*, 5 avril, 24 mai et 7 juin 1947.
(3) *Service de Presse* (Bruxelles), 15 juillet 1947.

dont trois sont desservies par un prêtre. A Pâques environ 3000 fidèles ont suivi les services à l'église Saint-Louis à Moscou, où il y a maintenant un second prêtre, le P. Thomas, pour assister le P. Labarge recteur.

A l'occasion de la visite du cardinal Tisserant en Amérique du Nord et au Canada (18 avril-fin juin) on a donné la statistique suivante des CATHOLIQUES DE RITE ORIENTAL AUX ÉTATS-UNIS et au Canada (1). Le chiffre total d'environ un million se répartit comme suit : 305.706 Ukrainiens dans le diocèse de Philadelphie (avec 2 évêques et 133 prêtres), 278.171 Ruthènes subcarpathiques dans le diocèse de Pittsburg (2 évêques et 154 prêtres), 40.000 Maronites (40 prêtres), 15.000 Melkites (18 prêtres), 10.000 Roumains (9 prêtres) et encore d'autres groupes moins importants disséminés un peu partout.

URSS. — Les DIOCÈSES de l'Église orthodoxe continuent à se former. Tandis qu'en 1940 il n'y avait que 28 évêques, on en compte actuellement à l'intérieur de l'Union soviétique 66. La République fédérative russe comprend 39 diocèses (5 en Sibérie, 2 au Caucase et les autres dans la Grande Russie). Les républiques autonomes des Čuvaš, des Votiaks et des Tatars forment leurs propres diocèses. La Russie Blanche a 3 diocèses et l'Ukraine 16. Les républiques de Lithuanie, d'Esthonie, de Moldavie, de Carélie, d'Azerbeidjan, des Kazaks et des Uzbeks constituent également des diocèses à part. — Il y a cinq exarques : le métropolite Benjamin, à New-York (pour l'Amérique), le métropolite Séraphim à Paris (pour l'Europe occidentale), le métropolite Nestor à Charbin (pour l'Asie orientale), l'archevêque Serge à Vienne (pour l'Europe centrale) et l'archevêque Éleuthère à Prague (pour la Tchécoslovaquie).

(1) *SICO*, 1 juin 1947.

En janvier dernier mourut à Leningrad l'ARCHEVÊQUE DÉMÉTRIUS (Voznesenskij), qui avait occupé le siège de Hailar en Mandchourie. Il a collaboré à la fondation du séminaire russe et de la faculté de théologie à Charbin et fut rappelé il y a peu de temps en Russie pour l'organisation de nouveaux séminaires.

Un autre prélat de Mandchourie, l'ÉVÊQUE JUVÉNAL (Kilin) de Tsitsikar, est arrivé en URSS, où l'on manque toujours de candidats qualifiés pour les sièges épiscopaux.

Pas moins de 47 évêques seraient encore en prison pour leurs activités anti-soviétiques.

Le MÉTROPOLITE SÉRAPHIM de Paris a visité la Russie au début de l'année. Voici quelques-unes de ses propres observations et de celles de ses compagnons de voyage (1) :

Toujours la même constatation : beaucoup de ferveur religieuse, trop peu de prêtres. « Les prêtres nous ont dit qu'il y a des communions fréquentes, même quotidiennes, précédées de confessions générales, faute de prêtres. » Cependant l'absolution est donnée autant que possible individuellement. On a rétabli les « diaconesses », que jadis le patriarche Tychon avait instituées. Sans faire toutes des vœux, elles aident pour le service de l'autel et peuvent entrer dans le sanctuaire. Les chœurs sont souvent exclusivement formés de voix féminines. Les réunions ecclésiastiques sont autorisées à l'intérieur de l'église seulement. De même pour ce qui concerne les sermons et le catéchisme (2). Les baptêmes et les mariages à l'église sont fort nombreux, les offices y sont quasi ininterrompus. Tandis qu'à Leningrad il n'y aurait que 10 églises, à Moscou il y en a 35 avec trois prêtres chacune. Le fameux couvent d'Optino existe encore et on trouve là des disciples des starets d'autrefois.

(1) *Nouvelles Russes*, 4 avril et 23 mai 1947.

(2) Le groupe des protestants de l'URSS a même proclamé qu'il a « la plus *complète* liberté religieuse pour l'accomplissement de sa tâche quotidienne ». On y ajoute : « Grâce à cette liberté la vie spirituelle est florissante dans nos Églises... Pas une seule de nos paroisses qui n'ait ses conversions. Nous apprenons que durant la première moitié de l'été 1946, trente mille nouveaux convertis ont été baptisés. » (Manifeste du Conseil de l'Union des chrétiens baptistes et évangéliques de l'URSS. Cfr *SŒPI*, 2 mai 1947).

Par ailleurs, les étrangers qui se rendirent à Moscou lors de la grande Conférence ont admiré les foules qui à Pâques se pressaient dans les églises. A la Pentecôte le monastère de la Sainte-Trinité reçut la visite de nombreux pèlerins, venus pour vénérer les reliques de saint Serge de Radonež. La générosité des fidèles pour subvenir aux nécessités du culte, du clergé, des hôpitaux, etc., serait très grande. Dans les églises il n'est plus rare de voir des soldats et des officiers en uniforme et même le tiers des étudiants en théologie à Moscou aurait appartenu à l'armée rouge. La cathédrale de Saint-Basile-le-Bienheureux à Moscou a été transformée de musée anti religieux en musée de culture religieuse. Des 90 monastères actuellement existant la moitié environ sont des couvents de femmes. Dans celui de la Pokrov à Kiev il y a 270 moniales.

Avec le renouveau des MISSIONS ORTHODOXES en Asie centrale, en Extrême Orient et ailleurs, le Synode patriarcal a érigé un conseil missionnaire dont le président est Mgr Vital (Vedenskij), archevêque de Tula qui porte maintenant le titre d'archevêque de Dimitrov. L'archimandrite Gurij, premier supérieur du monastère de la Sainte-Trinité à Sergievo depuis la restauration, a été sacré évêque de Taškent et d'Asie centrale.

Émigration Russe. — En FRANCE le 7 juillet, après 52 ans de ministère, mourut à Cannes l'ARCHEVÊQUE GRÉGOIRE (Ostroumov). Promu il y a dix ans évêque de Cannes et de Marseille, il reçut l'année dernière du patriarche de Moscou le titre d'archevêque (1).

Par ordonnance patriarcale, issue de la session du Saint-Synode du 16 mai 1947 à Moscou, l'ARCHEVÊQUE VLADIMIR a été exclu de la hiérarchie russe, avec les évêques Jean et

(1) *La Pensée Russe*, 12 juillet 1947.

Nikon et leur clergé (1). D'autre part, par télégramme du 16 juillet dernier, le métropolite Dorothée remplaçant du patriarche œcuménique, communiqua la décision du Saint-Synode constantinopolitain de conférer à Mgr Vladimir, exarque du patriarche œcuménique pour les paroisses russes en Europe occidentale, le titre de métropolite. En même temps l'ARCHIMANDRITE CASSIEN (Bezobrazov) a été élevé à la dignité épiscopale (2). Le 16 juin Mgr Vladimir a célébré son jubilé de quarante ans d'épiscopat.

Le dimanche 25 mai, dans le home des garçons russes à Verrières-le-Buisson, a eu lieu une CONCÉLÉBRATION par les évêques des deux juridictions non-moscovites en France, Mgr Vladimir et Mgr Nathanaël.

A PRAGUE, le 29 avril dernier, est décédé le P. SERGE ČETVERIKOV, à l'âge de quatre-vingts ans. Il fut le chef spirituel du Mouvement des étudiants russes et l'auteur de nombreux écrits et lettres de direction.

A MUNICH, le métropolite Anastase a consacré une nouvelle grande église portant le nom de Saint-Nicolas et donnant place à mille personnes. Dans cette ville il y aurait déjà une douzaine d'églises russes. La juridiction du Synode présidé par Mgr Anastase s'étend à 218 paroisses (celles des États-Unis non comprises), dont en Allemagne 121 et en Autriche 50. En Extrême-Orient il y a 21 couvents. En Proche-Orient 4 avec 4 communautés religieuses. Un siège épiscopal, vient d'être érigé en AUSTRALIE, dont Mgr Théodore (Rovenskij) sera le premier titulaire.

(1) *Nouvelles Russes*, 6 juin 1947.

(2) *La Pensée Russe*, 19 juillet 1947. Lors de la consécration épiscopale de celui-ci, le 28 juillet dans l'église de l'Institut St-Serge, on a remarqué la présence de représentants des Églises orthodoxes grecque et roumaine, du chanoine de l'Église anglicane de Paris, de quelques prêtres catholiques et aussi d'ecclésiastiques du clergé du patriarcat de Moscou et du métropolite Anastase. Cfr *Id.*, 2 août.

En AMÉRIQUE, le métropolite Théophile, par un décret daté du 28 mars 1947, a rompu les relations avec l'ARCHEVÊQUE VITAL, qui avec quelques autres évêques, refusa de reconnaître les décisions du concile de Cleveland (1). Quant à la position canonique de la juridiction de Mgr Théophile, elle n'est pas encore bien claire. La visite du métropolite Grégoire de Leningrad, depuis longtemps annoncée, n'a pas encore pu s'effectuer (2). Le jugement concernant la cathédrale russe de New-York (Street 97), dont les métropolites Théophile et Benjamin se disputent le droit de possession, a été remis au 29 septembre.

Une ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES nord-américains du Synode des évêques russes à l'étranger (juridiction de Munich) s'est tenue le 15 mai dernier au monastère de JORDANVILLE, N. Y. sous la présidence de Mgr Vital. Dans une déclaration signée par les archevêques Vital, Josaphat, Jérôme, Tychon et l'évêque Séraphim, les résolutions de Cleveland sont rejetées comme anticanoniques. On reproche à ce concile d'avoir méconnu le rôle propre et la responsabilité des évêques quant au pouvoir législatif et administratif. Les signataires du document énoncent l'impossibilité de reconnaître en principe la suprématie spirituelle du patriarcat de Moscou, même avec la plus grande autonomie possible pour l'Amérique. Ils déclarent également impossible de rompre le lien administratif avec la juridiction de Mgr Anastase, « tant du point de vue chrétien que du point de vue de la morale humaine générale » (3). — L'arche-

(1) Cfr *Chronique* 1947, p. 87-88.

(2) En janvier dernier le Conseil métropolitain de l'Église d'Amérique reçut du patriarche Alexis un télégramme disant que sa demande d'autonomie administrative était acceptée en principe, que cependant bien des questions restaient à résoudre pour arriver à un accord complet. La plus importante serait celle du degré d'autonomie dont jouira l'Église américaine.

(3) *La Russie Orthodoxe* (Jordanville), 15 juin 1947.

vêque Vital de New York a reçu le titre d'archevêque en chef des diocèses américains et canadiens de l'Église orthodoxe russe hors de Russie.

Église de Constantinople. — Non seulement l'état de santé du Patriarche œcuménique préoccupe les Églises de l'Orient orthodoxe, mais aussi la situation diminuée dans laquelle la guerre a placé l'hôte du phanar. *Ekklesia* cite un discours de l'archevêque d'York à la chambre des Lords où le sort des minorités chrétiennes du Proche-Orient est dénoncé. Il est dit entre autres que la position de rigoureuse neutralité dont s'inspira la Turquie, au cours des hostilités, amena une véritable limitation de la liberté d'action du Patriarche et paralysa en quelque manière l'action de l'Église Orthodoxe.

Pantainos de son côté, reprenant une information de *La Croix* de Paris, où l'auteur tend à montrer la mainmise du patriarcat de Moscou sur les Églises de l'Anatolie, s'insurge contre le mémorialiste tendancieux qui veut voir dans la maladie de S. S. Mgr Maxime un prétexte diplomatique qui dissimulerait son effacement en raison du mécontentement inspiré à Moscou par le maintien et la confirmation de l'archevêque Vladimir comme exarque du patriarcat œcuménique pour les Russes de l'Europe occidentale. L'attitude de la Grande Église est conforme aux plus anciennes traditions du patriarcat de Constantinople et il n'est point nécessaire de compliquer par des fables la pénible situation créée par la maladie du Patriarche.

Les faits devaient d'eux-mêmes corriger les exagérations de la presse. Des bulletins de santé publiés par les médecins de Sa Sainteté laissaient en effet espérer une amélioration dans son état. Le 17 février, le Patriarche quittait ses appartements à l'École de Halki pour se fixer à Chalcédoine.

Depuis son voyage en Grèce qui est relaté plus bas, il s'est retiré à Kifissia, où il poursuit sa convalescence.

Dodécanèse. — Le patriarcat œcuménique vient de nommer à la métropole de Rhodes Mgr TIMOTHÉE ÉVANGELIDÈS, métropolite d'Australie. La métropole de Kos a été pourvue dans la personne de l'archimandrite EMMANUEL KARPATHIOS, bien connu par ses publications dans les périodiques de langue grecque. L'exarque nommé par le patriarcat œcuménique Mgr Panteleimon, métropolite d'Édesse, a ainsi terminé sa mission.

Deux fois, au cours de son séjour dans les îles du Dodécanèse, l'Exarque patriarcal avait visité le célèbre monastère de Saint-Jean-le-Théologien à PATMOS et avait fait rapport au Saint-Synode à son sujet. Des nouvelles récentes de Constantinople annoncent le rétablissement dans ce monastère de l'ancienne École ecclésiastique, qui servira de séminaire aux métropoles du Dodécanèse.

Athos. — Une COMMISSION PATRIARCALE de Constantinople a visité la Sainte Montagne pour y introduire le NOUVEAU CALENDRIER, ce qui a produit une grande émotion parmi les moines. Le Mont-Athos dans son ensemble, sauf le monastère de Vatopédi, suivait encore le vieux style. Toutes les tentatives de la part du patriarcat œcuménique avaient échoué jusqu'à présent (1).

Église de Chypre. — La question chypriote se trouvait résolue depuis peu. Mgr LÉONCE, métropolite de Paphos, venait d'être élu le 20 juin archevêque de Chypre. Il avait durant une dizaine d'années personnifié son Église, alors que l'exil de ses collègues rendait impossible la convocation du synode d'élection. Il est mort le 26

(1) *Orthodoxie Russe*, 28 juin 1947.

juillet à l'âge de 51 ans. Le métropolite de Cyrène, Mgr Macaire, le seul prélat orthodoxe demeurant dans l'île, devient *locum tenens* du trône.

Église de Grèce. — Le Saint-Synode par une communication écrite aux ministres des Affaires étrangères et des Cultes, a PROTESTÉ contre le projet d'échange de REPRÉSENTATION DIPLOMATIQUE entre la Grèce et le Saint-Siège.

Dans un mémoire particulier, il a demandé que ne soit pas consacrée la reconnaissance des évêchés latins d'Athènes et de Nicopolis proposée par le Saint-Siège.

Un fait frappant dans la vie religieuse du pays est, selon le Rev. E. R. Hardy, un membre de la délégation du Conseil œcuménique au Proche-Orient (1), l'activité des SOCIÉTÉS RELIGIEUSES VOLONTAIRES. La Confraternité *Zoê* dirige 163 des 500 écoles religieuses dans le diocèse d'Athènes. Les « Unions Chrétiennes orthodoxes sous le catéchiste Angelos Nesiotès » en ont pris 240 pour leur compte. L'auteur décrit *Zoê* comme une confraternité de théologiens (« ce qui en Grèce veut dire gradués en théologie, non nécessairement experts en dogmatique »), qui s'efforcent d'adapter l'idéal monastique à la vie moderne : un groupe d'hommes faisant des vœux religieux, mais non pas vivant strictement en communauté. Des 70 membres un tiers sont du clergé célibataire ; les autres sont des laïcs non mariés. Leur activité est la prédication, l'enseignement et la publication. Leur périodique a atteint un tirage de 300.000 exemplaires. De même les professeurs de la faculté de théologie (bien que celle-ci ait été « formée dans la vieille tradition allemande de l'étude de la théologie comme un sujet académique ») occuperaient une réelle place dans la vie de l'Église.

(1) Cfr *LC*, 4 mai 1947, *Glimpses of the Eastern Churches*, p. 10-11.

La presse ecclésiastique des Églises du Proche-Orient grec. — Il est intéressant de souligner la teneur de certains articles publiés dans les organes officiels des Églises du Proche-Orient.

Dans ces deux derniers fascicules, la revue *Ortodoksia* (Constantinople) donne la traduction d'un article publié dans le *Lien*, organe du patriarcat grec-uni à Alexandrie, par M. Georges Dumont, diplomé de l'Université de Louvain, et consacré à l'étude du « Rapprochement » entre les Églises séparées et l'Église catholique.

Dans *Ekklesia*, revue de l'Église de Grèce, sous la plume du métropolite de Samos, Mgr Irénée, une série d'études a traité « des Formes caractéristiques de l'Église orientale et de l'Église occidentale ». L'auteur de ces articles a témoigné d'une profonde compréhension à l'égard des doctrines de l'Église romaine.

On ne peut non plus négliger de mentionner les études parues dans *Pantainos* sur « Différents problèmes dans l'Église anglicane » ; on y retrouve l'esprit profondément doctrinal qui a souvent animé l'Église d'Alexandrie.

Bulgarie. — L'exarque Mgr Stéphane a été gravement malade lors des importants événements politiques de l'année dernière, qui aboutirent à l'abolition de la monarchie dans le pays. Dans le plébiscite les évêques semblent avoir pris le côté des républicains. Les métropolites Cyrille de Plovdiv et Païsios de Tyrnovo notamment y furent très actifs. C'est le métropolite Michel de Ruščuk, remplaçant de l'exarque, qui présida le 17 septembre 1946 le service solennel d'action de grâces à Sofia, où il salua la République comme un moyen de plus grande union avec les autres peuples slaves, particulièrement avec la Russie. A ce propos notons que le plus grand nombre des émigrés russes en Bulgarie seraient devenus citoyens soviétiques.

En vue de la NOUVELLE CONSTITUTION en préparation, le Saint-Synode envoya un mémorandum détaillé au gouvernement, exposant les raisons pour lesquelles il s'oppose à la séparation projetée de l'Église et de l'État. Le mémorandum rappelle les déclarations des hommes d'État bulgares, y compris des communistes (1), affirmant que l'Église bulgare avait été et est une Église du peuple dans le meilleur sens du terme, à laquelle la nation devait sa culture et son développement. L'inquiétude du Saint-Synode s'explique par la PROPAGANDE ANTIRELIGIEUSE qui se fait secrètement et aussi ouvertement, dans les écoles et ailleurs. Durant toute l'année écoulée aucune instruction religieuse n'a été donnée dans les écoles de l'État. La prière au début des leçons a été abolie. Même les écoles du dimanche, organisées par l'Église ont été entravées. La pénurie de papier est grande pour l'Église, qui n'a pas non plus accès à la radio. La grande masse de la population lui reste cependant fidèle (2).

Roumanie. — Le professeur V. G. Ispir, doyen de la faculté de théologie de Bucarest a fondé en été 1946 une ASSOCIATION ROUMAINE DE THÉOLOGIE ORTHODOXE, dont le patriarche Nicodème est le président d'honneur. Les métropolites Irénée de Moldavie et Nicolas de Transylvanie ont été nommés membres honoraires. Le but de l'Association est de développer la théologie orthodoxe et de promouvoir la tâche de l'Église dans son travail de reconstruction après la guerre. C'est elle qui prépare le congrès théologique pan-orthodoxe que nous avons déjà annoncé, et dont le sujet sera *l'attitude de l'Église orthodoxe à l'égard des questions sociales*. Elle s'intéresse également au mouvement œcuménique et va éditer une revue.

(1) Cfr *Chronique* 1946, p. 376-377.
(2) *SŒPI*, 7 mars 1947.

Le PATRIARCAT entretient de bonnes relations avec le GOUVERNEMENT. Au moment de partir pour Moscou le Patriarche a été reçu avec sa suite (1), par les autorités gouvernementales. Lors de l'élection du nouveau parlement le gouvernement a invité le Patriarche et tout son Synode à une session. A cette occasion le président Sadoveanu a souligné la nécessité pour les représentants du peuple de collaborer étroitement avec l'Église orthodoxe. Le premier ministre Groza a parlé dans le même sens et finit par les paroles : « Notre peuple est fatigué de la haine, de la guerre et du chauvinisme » (2).

Parlant au Saint-Synode réuni à Bucarest du 9 au 11 décembre dernier, le ministre des cultes a fait un discours affirmant que, en ce qui concerne les relations entre l'Église et l'État, ce dernier tient à conserver à l'Église sa pleine autonomie. L'Église, « qui est un élément éternel, doit être protégée contre le flux et le reflux de la politique, qui change selon la conjoncture historique » (3).

Yougoslavie. — Après la rentrée du patriarche Gabriel dans son pays, en novembre dernier, une CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES SERBES s'est réunie dans la capitale, encore à la fin du même mois. La séparation de l'Église et de l'État met l'Église devant de graves problèmes. En plus, le Patriarche s'est trouvé à son retour dans une situation délicate, son remplaçant, le métropolite Joseph de Skoplje, étant tombé en disgrâce auprès du gouvernement. Le Saint-Synode en effet venait de rejeter l'appel du prêtre Vojslav Gačinovič des États-Unis, qui avait été suspendu par Mgr Dionysios pour ses accointances communistes. La réaction de la presse officielle fut immédiate. La conférence de Bel-

(1) Cfr *Chronique* 1947 p. 92.
(2) *Les Nouvelles Russes*, 17 janvier 1947.
(3) *SŒPI*, 31 janvier 1947.

grade a confirmé une série de cas d'ingérence de l'État dans le travail de l'Église, ainsi que des attaques perpétrées contre les ministres de l'Église comme p. ex. contre Mgr Irénée de Novi-Sad en tournée d'inspection dans son diocèse. Elle a protesté aussi contre les attaques tendancieuses injustifiables de la presse. L'œuvre spirituelle de l'Église, y compris l'instruction religieuse, est entravée par les nouvelles lois. En outre, par des lourdes pénalités infligées aux prêtres et par d'autres agissements impitoyables envers le clergé, on renie les droits fondamentaux de l'Église et l'on sape l'unité de l'Église par une action politique (1). Il s'agit ici d'une tendance vers l'autocéphalisation des six unités nationales (Serbie, Croatie, Slovénie, Monténégro, Macédoine et Bosnie). Cependant la situation des Orthodoxes ne semble pas encore aussi précaire que celle des catholiques yougoslaves.

Esthonie. — Le 1er février 1946 mourut à Tallinn l'archevêque PAUL DIMITRIEVSKIJ. Les obsèques ont été présidées par le métropolite Grégoire de Leningrad. En plus des diocèses de Novgorod, Pskov et Karélie, celui-ci a pris l'administration du diocèse du prélat défunt qui compte 132 paroisses. Cette situation est nécessitée par la carence d'évêques et de clergé en général. La grande cathédrale Saint-Alexandre-Nevskij, qui domine Tallinn, a été ouverte aux fidèles. Dans la capitale on compte une dizaine d'églises orthodoxes.

On estime que presque 5000 Orthodoxes esthoniens se sont fixés maintenant en Suède. Le métropolite Alexandre (Paulus), l'ancien primat d'Esthonie, s'est rendu en Suède venant d'Allemagne, où vivent pour le moment 26.000 Esthoniens. Le clergé suédois s'est montré très secourable à ces réfugiés.

(1) *Ibid.*, 28 janvier 1947.

Finlande. — On annonce la mort de N. KAZANSKIJ, un laïque qui tenait une grande place dans l'Église orthodoxe finnoise; il était l'intime collaborateur de l'Archevêque. Grâce à ses efforts le monastère de Valamo a pu publier en 1936 et 1938 ses deux fameuses collections des écrits mystiques russes sur la prière.

En novembre 1946 le PATRIARCHE DE MOSCOU invita l'ÉGLISE ORTHODOXE de Finlande à envoyer une délégation pour des pourparlers concernant l'union. La moitié des membres de la délégation a refusé d'entreprendre le voyage, qui a dû être remis à une date indéterminée (1).

L'archevêque finnois et son Synode ne font pas d'obstacle de principe à ce rattachement (2), mais beaucoup de Finnois s'y montrent opposés, mécontentés qu'ils sont par l'incorporation de la Karélie à l'Union soviétique. On s'attend pourtant à un arrangement qui satisferait tout le monde. Il est vrai que le patriarche œcuménique s'est opposé à tout transfert de juridiction des communautés orthodoxes hors de Russie. Pour les paroisses de Petsamo et de Karélie orientale, annexées par la Russie, il ne fait pas de difficulté, mais pour ce qui est de la Finlande indépendante il insistera probablement sur un statut d'autocéphalie. L'Église finnoise actuelle compte 64 paroisses. Deux paroisses seulement de langue russe sont entrées dans la juridiction de Moscou. En plus nous avons déjà mentionné les moines de Valamo (3).

Pologne. — En 1939 l'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE en Pologne comptait 4 millions de fidèles. Ce chiffre est actuellement reduit à 350.000, car la plus grande partie vivait à l'est de la ligne Curzon. L'ÉGLISE ORTHODOXE POLONAISE

(1) *Presbureau der Ned. Herv. Kerk*, 5 juillet 1947.
(2) Cfr *Chronique* 1946, p. 382.
(3) Cfr *Chronique* 1946, p. 381.

d'aujourd'hui, tenant à son autonomie, est divisée en trois diocèses et 160 paroisses. Le vieux métropolite Denys réside à Varsovie, où se trouve un séminaire. Les deux autres diocèses, de Bielostok et celui des Nouvelles Provinces, sont administrés par les évêques Timothée Szreter et Georges Korenistov. Des 14 grands monastères reste seul celui de St-Onuphre à Jabločin.

Tchécoslovaquie. — La fête patronale à la cathédrale de SS. Cyrile et Méthode, l'été 1946 à Prague, est devenue un manifestation de la nouvelle UNION ECCLÉSIASTIQUE RUSSO-TCHÈQUE. A la concélébration liturgique, où officièrent l'exarque Éleuthère et son prédécesseur Mgr Serge, archevêque de Vienne, participèrent aussi d'autres dignitaires russes et tchèques. En honneur des apôtres des pays slaves la langue liturgique fut le slavon.

Japon. — Sur 300.000 CHRÉTIENS, 200.000 sont protestants, 70.000 catholiques et 30.000 orthodoxes. Le premier évêque orthodoxe japonais de Tokio, Mgr Nicolas Ono, est décédé pendant la dernière guerre. Une DÉLÉGATION du PATRIARCHE DE MOSCOU n'ayant pas pu entrer dans le pays, le Synode des évêques russes en Amérique a envoyé l'évêque de Pittsburg, BENJAMIN, qui a été bien reçu. Le clergé japonais (23 prêtres assistés de diacres et de catéchistes) veut le retenir comme le nouveau chef de l'Église orthodoxe au Japon. — La grande cathédrale de la capitale a survécu aux bombardements.

Relations interorthodoxes. — Le PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE MAXIME V, est parti le 19 mai d'Istamboul pour se rendre à Athènes. Le gouvernement turc avait mis à la disposition du Patriarche un wagon-lit spécial. La visite à l'Église de Grèce marque une nouvelle phase dans les relations interorthodoxes. Mgr Maxime est le troisième

patriarche qui sort de son territoire patriarcal (le dernier fut Jérémie II, qui se rendit en 1589 à Moscou pour instituer le patriarcat de toutes les Russies) et le premier qui visite la Grèce. Les cloches de toutes les églises d'Athènes et du Pirée ont sonné et les foules massées le long des quais ont acclamé Patriarche à son arrivée sur un navire de guerre grec. Après avoir passé deux jours à Athènes en qualité d'hôte de Mgr Damascène, le Patriarche s'est rendu à Kifissia pour passer l'été chez le métropolite d'Attique.

Ces événements ne doivent pas être sans rapport avec le fait que la pénétration slave dans les Balkans met la Grèce en éveil. L'Église grecque s'oppose pour le moment aux tendances d'autocéphalisation des Églises de Macédoine, de Monténégro et d'autres républiques de la fédération yougoslave. Le Patriarche Gabriel de Yougoslavie s'est prononcé également contre ces tendances en février dernier, ce qui lui aurait valu sa condamnation à la résidence forcée.

S.B. le PATRIARCHE CHRISTOPHORE D'ALEXANDRIE a fait un séjour de six semaines en Grèce en juillet et août derniers. Il y fut reçu avec tous les honneurs dus à son rang et à son attachement à la patrie hellène, et il rendit visite à Kifissia au Patriarche œcuménique.

Le 27 mai dernier le PATRIARCHE DE MOSCOU, accompagné du métropolite Grégoire de Leningrad, de l'archevêque Vital de Dimitrov et d'une suite importante, a visité la ROUMANIE pour rendre la visite du patriarche Nicodème à Moscou, l'an dernier. Des cérémonies grandioses ont marqué ce séjour, entre autres un dîner offert par le roi Michel dans son palais d'été près de Bucarest. Le patriarche Alexis y annonça son intention de convoquer à Moscou en automne prochain un Congrès de représentants des différents Églises orthodoxes.

« Un front orthodoxe est une nécessité qui doit prendre corps, a-t-il déclaré. Nous devons prendre conscience de la grande vérité que l'Église orthodoxe est une puissance. C'est la raison pour laquelle ces Églises orientales formeront sans nul doute un front qui ne saurait être rompu... Pour que la conférence de Moscou aboutisse, nous devons étudier ces problèmes à l'avance. Si nous le faisons avec sérieux, Dieu nous bénira, et au lieu des Églises d'Orient, nous aurons une Église orthodoxe œcuménique, unie et vivante. »

Voici les points que traitera ce CONGRÈS PAN-ORTHODOXE :

1. Les rapports entre le Vatican et l'Église orthodoxe durant les trente dernières années ;

2. L'attitude de l'Église orthodoxe envers le Mouvement œcuménique ;

3. La reconnaissance des Ordres anglicans ;

4. Les relations des Églises arménienne grégorienne, syrienne jacobite, éthiopienne et syrienne chaldéenne avec l'Église orthodoxe ;

5. L'Église orthodoxe russe et certains problèmes d'ordre canonique, tels que la question du calendrier, la réception du clergé apostat, etc. (1).

Des invitations ont été envoyées aux patriarches de Constantinople, de Jérusalem, d'Antioche, d'Alexandrie, de Roumanie et de Yougoslavie (2). Mais le Saint-Synode du patriarcat œcuménique a rejeté l'invitation, alléguant que seulement le patriarche œcuménique peut convoquer une assemblée de toutes les Églises orthodoxes autocéphales et que l'action du patriarche Alexis est une violation des canons orthodoxes (3). Interrogé par les représentants de la presse au sujet du même Synode, Mgr CHRISTOPHORE d'Alexandrie répondit :

(1) *SŒPI*, 27 juin 1947.
(2) *LC*, 29 juin 1947.
(3) *Id.*, 6 juillet 1947.

« Le moment n'est pas opportun. Assurément, il faut qu'un Synode soit réuni, mais il est difficile qu'il ait lieu à Moscou, en raison de l'atmosphère qui y règne. D'ailleurs pour la convocation d'un Synode l'autorisation du patriarche œcuménique est requise. J'ai toujours été partisan du gouvernement de l'Église orthodoxe par des conciles ; si les circonstances ne permettent pas la convocation d'un concile œcuménique, il ne faut toutefois pas que le système soit modifié. »

La nomination d'un EXARQUE INDÉPENDANT en AMÉRIQUE DU NORD par le patriarche Christophore d'ALEXANDRIE a été critiquée par les chefs du patriarcat œcuménique comme une violation du droit canonique orthodoxe. Ils soutiennent que le droit de nommer un exarque revient au patriarche œcuménique, qui est déjà représenté en Amérique du Nord par l'archevêque Athénagore de New-York. Le nouvel exarque Christophore (Contoyorghis) a été en constante opposition avec le patriarche œcuménique et il s'était séparé récemment de la juridiction de Mgr Athénagore (1).

Allemagne. — La revue *Maison-Dieu*, 1947, nº 7, contient une Chronique par l'Abbé A. Heitz documentée et intéressante sur le MOUVEMENT LITURGIQUE de ces dernières années.

A plusieurs reprises des DÉLÉGATIONS britanniques et œcuméniques ont visité les principaux centres chrétiens des zones d'occupation anglo-saxonnes.

Amérique. — En décembre dernier le CONSEIL FÉDÉRAL DES ÉGLISES DU CHRIST a tenu sa réunion bisannuelle à Seattle, État de Washington. On y discuta de la lutte contre la sécularisation avec une mention spéciale de l'évangélisation des masses ouvrières. Pour remplacer Bishop B. G. Oxnam (méthodiste) sortant, l'assemblée élit unanimement

(1) *Id.*, 26 janvier 1947.

pour président du Conseil fédéral l'avocat CHARLES P. TAFT, membre de l'Église épiscopalienne, fils de l'ancien président des États-Unis, et président des « Amis du Conseil œcuménique ». L'élection d'un laïc à cette haute charge, fait unique dans l'histoire du Conseil, est mise en relation avec le rôle accru que les laïcs auront à jouer dans les destinées du christianisme américain et qui dérive du ministère universel des fidèles. Le pasteur MARTIN NIEMÖLLER, célèbre « résistant » allemand et chrétien, contre le régime hitlérien, vice-président de l'Église évangélique d'Allemagne et chef de son département pour les relations avec les Églises étrangères, fut un hôte très écouté de l'Assemblée. Il prolongea son séjour dans le pays jusqu'en mars. A part quelques exceptions, les chrétiens américains lui exprimèrent leur admiration (1).

Rappelons, à la suite de *FCB* de novembre 1946 la nature du Conseil fédéral : il est une fédération des Églises du Christ d'Amérique en vue de leur collaboration basée sur l'unité déjà existante entre elles. Ainsi est rendu possible un commun témoignage de la foi dans le domaine social, politique et international, ainsi que la liaison avec le Mouvement œcuménique. Il est donc un front protestant commun pour sauvegarder en Amérique l'héritage de la Réforme, sans être, pour cela, dirigé contre quiconque.

L'assemblée générale de 1946 sera peut-être la dernière parce que le Conseil fédéral pourra céder le pas à un Conseil national des Églises chrétiennes semblable aux organismes de ce nom qui se sont constitués dans différents pays sous l'influence du Conseil œcuménique des Églises. Entretemps le Conseil fédéral reçoit un nouveau département « pour l'Église et la vie économique » ; on y prévoit une grande part pour les laïcs et une coopération avec les catholiques et les juifs (2).

(1) Cfr. pour les détails *FCB* de janvier.
(2) *LC*, 11 mai.

Un article de H. Shelton Smith. — *Conflicting Interchurch Movements in American Protestantism* (*Christendom* (amér.), 1947, n° 2) nous apprend l'existence aux États-Unis d'une opposition de certains protestants au Conseil fédéral accusé par eux de modernisme et de socialisme, au nom d'un biblisme fondamentaliste, d'une christologie fondamentaliste aussi, et de l'individualisme religieux. L'auteur de l'article ne croit pas à l'avenir de ce mouvement.

Lors de son installation comme *Presiding Bishop* à la cathédrale anglicane de Washington le 14 janvier dernier, le Dr. H. Knox Sherril a prononcé un discours très remarqué dans lequel il a insisté sur la responsabilité chrétienne de l'Église et de chacun de ses fidèles. Si le *Presiding Bishop* s'est vu refuser lors de la dernière Convention de son Église, un diocèse spécial, au moins obtient-il une résidence : *Seabury House.*

Un comité inter-ecclésiastique a été formé auprès de l'Institut russo-américain de New-York ; il est composé de 16 membres représentant 19 Églises et 5 organisations chrétiennes interconfessionnelles. Dans sa première déclaration, il est dit que les chrétiens d'aujourd'hui seront jugés d'après ce qu'ils auront fait ou non pour les relations russo-américaines qui détiennent la clé de la guerre et de la paix (1).

Les visites de prélats anglais à l'Église épiscopalienne continuent. Ainsi le Dr. J. Wand, évêque de Londres, est venu aux États-Unis en mai et juin. Bien que simple moine de l'Église d'Angleterre, Dom Gregory Dix, de l'abbaye de Nashdom, peut être dit un prélat de la science théologique anglaise ; lui aussi a traversé l'Atlantique, simplement pour aider la fondation américaine de son abbaye, *St. Gregory's Priory*, Three Rivers, Mich., mais les anglicans américains se l'arrachent comme prédicateur et conférencier.

(1) *SŒPI*, n° 11.

Angleterre. — Un exemple de solidarité anglicane entre les deux grands pays anglo-saxons, mais cette fois sur sol anglais, a été le DON de 500.000 dollars pour la restauration de la métropole anglicane de CANTORBÉRY, fait à son archevêque par Thomas W. Lamont de New York. La lettre de remerciement insiste à plusieurs reprises sur la tradition religieuse commune des deux nations, faite de respect chrétien pour la liberté, la dignité et la fraternité des hommes (1).

Quelques nouveaux titulaires ont été désignés par la Couronne à des évêchés anglicans d'importance unioniste : le Dr. CECIL DOUGLAS HORSLEY a été transféré du siège de Colombo (Ceylan) à celui de Gibraltar. Il est adversaire du schéma d'union de l'Inde méridionale ; le Dr. WILLIAM MARSHALL SELWYN, archidiacre de Bath, devient évêque de Fulham et donc visiteur des paroisses anglicanes d'Europe centrale et septentrionale. C'est encore un archidiacre, de Birmingham cette fois, le Dr. GEOFFREY F. ALLEN qui a été désigné pour l'Égypte. L'évêque vieux-catholique de Haarlem, le Dr. J. VAN DER OORD a été co-consécrateur pour les deux derniers prélats.

Le DR. STEPHEN NEILL, ancien évêque anglican de Tinnevilly, a été nommé auxiliaire de et par l'archevêque de Cantorbéry. C'est là une innovation importante que *CT* du 3 janvier considère comme un pas nouveau dans le développement des fonctions primatiales du chef de l'anglicanisme mondial, symbolisées par le nom de *Lambeth*. Le Dr. Neill devient ainsi le vice-président du Conseil de l'Église d'Angleterre pour les relations extérieures, l'officier de liaison entre son Archevêque et le Conseil œcuménique des Églises (il était déjà antérieurement co-directeur de son département d'études) et exercera un rôle plutôt

(1) *CT*, 2 février.

politique qu'ecclésiastique sur le continent européen, ce qui lui permettra de ne pas empiéter sur les attributions des évêques de Gibraltar et de Fulham. Il résidera à partir de l'automne 1947 à Genève.

Le 31 mai fut célébré à Oxford, avec trois ans de retard, le jubilé de diamant de PUSEY HOUSE fondé en 1884 en mémoire du célèbre théologien tractarien, pour promouvoir les études théologiques et assurer la cure d'âme des étudiants anglo-catholiques de l'Université. Une société d'Amis de *Pusey House* a été fondée pour l'aider à se maintenir et à se développer.

Le CONSEIL BRITANNIQUE DES ÉGLISES (B. C. C.) semble passer par une crise. L'Église d'Angleterre lui a retiré symboliquement 5 livres de son subside annuel.

NICOLAS BERDIAEFF a reçu le doctorat en théologie *honoris causa* à l'université de Cambridge.

Égypte. — Les RELATIONS entre les différentes CONFESSIONS RELIGIEUSES sont animées. Signalons l'existence de : un comité de liaison entre tous les chrétiens et les juifs pour la protection de la liberté religieuse des minorités ; un *Fellowship of Unity* groupant tous les chrétiens à part les catholiques ; un groupe composé de catholiques tant latins qu'orientaux, d'Orthodoxes grecs, d'Orthodoxes coptes, d'arméniens grégoriens, d'anglicans, de réformés et d'évangéliques, qui étudie le problème du christianisme et de l'ordre mondial (1).

Pays-Bas. — Le 15 mai 1946 l'Union des Églises réformées, fondée en 1926, s'unissait à l'Église néerlandaise réformée, et le 10 du même mois se constituait un CONSEIL DES ÉGLISES NÉERLANDAISES sous la présidence du Dr.

(1) *SŒPI*, 1946, nº 30 et 1947, nº 24.

Berkelbach van der Sprenkel ; Mgr E. Lagerwey, évêque vieux-catholique de Deventer, en est le secrétaire. Dans *IKZ* 1946, n° 3, ce dernier a publié un article : *Die ökumenische Arbeit in den Niederlanden während des Krieges.*

Divers Pays. — En Hongrie, Pologne et Tchécoslovaquie se sont formés des CONSEILS NATIONAUX DES ÉGLISES. Dans ce dernier pays l'Église tchécoslovaque et les unitariens ne s'y sont pas joints à cause de la base doctrinale qui leur était inacceptable (1).

Fédération luthérienne mondiale. — Longtemps attendue, elle vient de prendre naissance le 30 juin à Lund. Le Dr. A. NYGREN en est le président.

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS.

Nous lisons dans *La Croix* de Paris du 13 novembre et dans *Unitas*, 1947, n° 1, que les CONGRÈS UNIONISTES DE VELEHRAD ont repris au cours de l'été 1946 avec la bénédiction du Saint-Père et l'encouragement de S. Ém. le cardinal Tisserant, et sous la présidence de Mgr Jemelka. Dans les rapports qui y furent présentés on insista principalement sur la valeur unioniste de la prière liturgique, commune à l'Église orientale tant catholique que séparée ; également sur la nécessité de préparer psychologiquement l'union, tâche à laquelle les chrétiens tchécoslovaques ont été déclarés spécialement aptes.

Nous annoncions un supplément d'information sur l'association UNITAS. Le projet primitif prévoyait la participation d'un tiers de non-catholiques dans les comités natio-

(1) *Id.*, n° 19 et 27.

naux et régionaux. Le nouveau statut fait une distinction très nette entre catholiques et non-catholiques : ceux-ci ne sont plus admis au nom de membres et doivent se contenter du titre d'amis. Il distingue aussi, en conséquence, les activités entreprises exclusivement entre catholiques de celles qui s'étendront aux non-catholiques également. Les premiers auront pour but de mettre plus d'unité entre catholiques en ramenant les non-pratiquants à la pratique religieuse et en suscitant chez tous de l'intérêt pour les non-catholiques. En ce qui concerne ces derniers, on se propose de promouvoir la compréhension mutuelle et la bonne entente, de relever tout ce qui chez eux n'est pas contraire à la doctrine catholique, de requérir leur collaboration pour des buts déterminés, en particulier pour la défense des principes chrétiens, et d'étudier avec bienveillance les points de dissension.

Dans son article-programme *De l'Entente à l'Unité,* le R. P. Boyer, S. J., envisage trois modes différents de collaboration entre catholiques et non-catholiques. Devant les restrictions que le droit canon impose aux premiers pour la prière et la discussion avec les seconds, il préconise la collaboration par une commune inspiration, collaboration qui ressemble davantage à une « parallélolaboration » suivant un néologisme un peu pesant inventé par les initiateurs de la Semaine de l'universelle prière pour l'union des chrétiens. « Il n'est pas nécessaire, explique-t-il, pour poursuivre le même but de prier ensemble et encore moins d'entamer des discussions (p. 14). ...Et ne serait-ce pas déjà, continue-t-il, un résultat précieux que de maintenir vivante la pensée d'unité, d'en avoir le désir, d'y tendre autant qu'on peut au moment présent » (p. 16).

Unitas semble donc devenir une nouvelle forme de mission intérieure catholique à caractère œcuménique plutôt vague. La revue *Unitas* absorbe, est-il dit, la revue italienne unioniste d'avant-guerre : *L'Oriente cristiano e l'Unità della Chiesa.*

A Beyrouth s'est constituée en 1945 une Association spirituelle et fraternelle des Amis de l'Union pour un rapprochement psychologique entre membres des Églises romaine et orthodoxe. Son statut fondamental a été publié sous forme d'une brochure de 44 pages.

Elle est divisée en 3 parties : 1) Principes de base de l'Association. 2) Principes constitutifs de l'Association. 3) Quelques prières recommandées. 4) Conclusions.

A la p. 22 sont repris les principes du rapprochement entre catholiques et Orthodoxes que D. Lambert Beauduin exposait en son temps dans notre revue. Quant à l'union elle-même que ce rapprochement doit préparer et assurer, elle se fera « selon les principes de l'unité d'antan avec les modifications que nécessite le fait même du processus historique » (p. 25) ; l'étude doctrinale se fera donc d'après la méthode historique.

La Constitution organique de l'Association est donnée p. 27-30. Un point caractéristique et heureux du programme est l'invitation aux Orthodoxes de former une « Association parallèle et commune, selon les dispositions des esprits, pour poursuivre, la main dans la main, la fin de l'œuvre, selon tout ce dont elle est faite, esquissée dans le présent opuscule, plus développée dans le manuel doctrinal en préparation » (p. 28).

Ce manuel vient de paraître sous le titre : *Pour l'Unité visible des Églises chrétiennes selon les volontés de Jésus-Christ. I.* Le *problème général de l'Union des Églises chrétiennes. Entre l'Église romaine et l'Église orthodoxe. Une pastorale adaptée. Appel d'en haut et prière pour l'Unité.* (*Petit Manuel doctrinal de l'Unioniste*) (les deux brochures existent aussi en arabe). Pour toute les communications on peut s'adresser au R. P. Aumônier de l'Association. Archevêché grec-catholique, Beyrouth, Liban.

Nous recevons des nouvelles de l'association Una sancta, *Gemeinschaft für Verständigung der christlichen Bekenntisse*, dont notre *Chronique* de 1945 avait parlé. Le Dr. Metzger son ancien président, a été exécuté par la police nazie en 1944. Son actuel président est le Dr M. Laros, curé à

Kapellen-Stolzenfels. Il a écrit en mémoire de son prédécesseur une brochure *Dr. Max J. Metzger (Br. Paulus)*. Ein Blutzeuge des Friedens der Konfessionen und Völker.

L'Association a perdu son nom de *Bruderschaft* qui avait suscité de l'incompréhension, et reçoit un programme modifié sur certains points par rapport à l'ancien.

Le but dernier est l'union de toutes les confessions dans l'unique troupeau de l'unique pasteur, mais sans qu'aucune des confessions chrétiennes, doive renoncer pour cela à quelqu'une de ses valeurs positives ; dans l'unique Église du Christ il y a place en effet pour toute la vérité et pour toutes les valeurs positives que Dieu a données aux différentes nations et types spirituels ; « ce n'est que dans leur ensemble et dans leur réciproque fécondation qu'elle sera catholique complètement et dans le sens primitif du mot ».

2) La voie par laquelle le but dernier sera atteint est dans la main de Dieu : une situation créée par 400 années de séparation et d'aliénation (les protestants sont donc surtout visés) ne peut être retournée en peu de temps ; mais on doit faire les premiers pas sur cette voie ; ce seront : *a*) l'esprit de pénitence pour les divisions historiques de la chrétienté ; *b*) la prière continuelle pour l'unité ; *c*) l'amour pratique et le dévouement.

3) Les moyens : *a*) rencontre personnelle dans des cercles d'étude pour révéler les valeurs positives des différentes confessions et pour expliquer les points de différence ; *b*) échange d'écrits scientifiques, religieux et culturels, tout en respectant les mesures de prudence édictées par chaque confession pour ses adeptes ; *c*) commune activité caritative afin que les non-chrétiens soient conduits au Christ par la vue de l'unité d'amour des chrétiens, à défaut de leur unité dans la foi.

Les centrales de l'Association restent à Meitingen près Augsbourg et coordonnent les activités des branches locales déjà très nombreuses.

Les circulaires de l'Association qui nous sont parvenues contiennent une information très intéressante et même émouvante. Glanons-y quelques idées.

La recherche de la paix créatrice entre les confessions chrétiennes n'est plus comme elle pouvait être avant guerre, une activité

pour amateurs mais bien une nécessité de l'heure à cause du danger commun qui les menace beaucoup plus encore que du temps du nazisme, et qui oblige les chrétiens plus que jamais à envisager leur devoir social dans toute son étendue. Cette nécessité rencontre d'ailleurs un terrain favorable : Le désir de la grande masse des chrétiens séparés de s'unir en vue d'une collaboration pacifique et créatrice. Ce désir implique une émulation spirituelle : chaque chrétien doit approfondir sa foi et ouvrir son âme à la vérité complète en reconnaissant ses fautes et le bien chez autrui. Les autorités ecclésiastiques se montrent plus favorables au travail unioniste parce que leurs appréhensions d'interconfessionalisme diminuent de sorte que la création d'un centre œcuménique officiel est prévu sous la direction de l'archevêque de Paderborn. On projette diverses mesures d'apaisement ; p. ex., la correction de part et d'autre des manuels de religion quant aux jugements sur les confessions séparées. Les traités de *Konfessionskunde* et les *Symboliques* devront aussi subir des modifications. « Nous avons besoin d'une symbolique résultant de la collaboration pacifique d'hommes de science appartenant aux différentes confessions, et conduisant à un véritable dialogue des chrétiens entre eux » (II Circ., p. 7).

Ces dialogues sont en effet engagés, nous a dit un témoin oculaire, un peu partout en Allemagne occidentale et centrale, comme suite du témoignage commun des chrétiens allemands séparés au temps des persécutions nazies.

A Munich, dom HUGO LANG, O. S. B., a fondé un INSTITUT DE RECHERCHES sur la Réformation dans le but de rapprocher les confessions par la science et de préparer ainsi la voie à une véritable compréhension entre elles (1).

S. Exc. MGR MEDAWAR, archevêque auxiliaire de S. B. le patriarche grec-catholique du Proche-Orient, a visité la Belgique en octobre 1946 et a fait un court séjour au prieuré de l'union à Chevetogne qu'il honore de son amitié. Dans une interview accordée au *Quotidien* de Bruxelles du 11 octobre, le prélat a dressé le tableau d'une vraie réunion entre l'Orthodoxie et l'Église catholique, à préparer par un travail psychologique et théologique.

(1) *SŒPI*, nº 20.

Le Lien (Le Caire) de mars contient un article populaire mais substantiel du R. P. MICHEL GEDAY, S. J., sur les expressions de l'unité de l'Église qui ont varié au cours de l'histoire. Arrivé à la papauté, l'A. constate que la tradition orientale n'est pas très nette à ce sujet et conclut :

Du point de vue orthodoxe, la doctrine d'un saint Léon ne saurait être rejetée *a priori* comme hérétique mais mériterait qu'on l'examinât dans un grand concile. En attendant il est consolant de penser que l'on commence déjà à être d'accord lorsqu'on voit dans le siège de saint Pierre le symbole de l'Unité de l'Église (p.161).

IKZ, 1946, nº 2, rapporte des faits intéressants de COLLABORATION ENTRE CATHOLIQUES ET PROTESTANTS. Une conférence estudiantine internationale tenue à Munster en Westphalie du 31 décembre au 6 janvier derniers, a montré beaucoup de compréhension interconfessionnelle (1).

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS.

Orientaux. Mgr MATTHIEU, évêque orthodoxe polonais prit part le 22 janvier passé à la consécration de l'évêque anglican d'Édimbourg (Écosse). Du côté Orthodoxe il fut expliqué que cette participation n'avait pas eu de caractère proprement sacramentel (3). Le CENTRE ORTHODOXE POLONAIS en Angleterre est à *St. Cuthbert's Clergy House*, Philbeach Gardens, Londres. Le Collège théologique de DORCHESTER va rouvrir ses portes aux étudiants Orthodoxes serbes.

Grâce aux soins du Rév. E. R. Hardy, grand ami américain de l'Orthodoxie, des LIVRES THÉOLOGIQUES anglais ont été donnés à l'Académie théologique de Moscou (4).

(1) Cfr *The Sword*, mars 1947.
(2) *LC*, 11 mai, p. 5.
(3) *CT*, 4 juillet, p. 401.
(4) *LC*, 22 occ. 1946

C'est lui encore qui donne ses impressions de la visite de la délégation œcuménique (v. plus haut p. 221) à diverses Églises orthodoxes dans *LC* du 4 mai et 13 juillet.

L'archevêque Artavazd Surmeyan, délégué apostolique du Catholicos de l'ÉGLISE ARMÉNIENNE GRÉGORIENNE, chargé par lui de reconstruire le diocèse arménien d'Europe occidentale, s'est rendu à Londres et a conféré avec l'archevêque de Cantorbéry (1).

Vieux-catholiques. Il règne une certaine animation ici. Serait-ce en vue d'un front commun contre la « protestantisation » du Mouvement œcuménique ? Telle est au moins l'opinion du professeur P. Bertrand de Genève (2). M. Couzi cité par *SŒPI*, nº 26, ne le croit pas. Il est indubitable que les vieux-catholiques suisses désirent resserrer les liens d'intercommunion avec les anglicans (3). C'est dans cette intention encore et aussi pour remercier le Conseil britannique des Églises de son aide aux Églises néerlandaises sinistrées, que le Dr. A. RINKEL, archevêque vieux-catholique d'Utrecht, a rendu visite à l'archevêque de Cantorbéry en juin dernier. Cette visite de primat à primat est un fait unique dans l'histoire des deux Églises. Reçu par la *Church Assembly* qui siégeait alors, décoré de la Croix de Lambeth, il a prêché et donné des conférences à plusieurs endroits en prenant parfois à parti les Schémas de réunion de l'Église d'Angleterre avec les Églises Libres, dont il sera parlé plus bas, pour y voir un danger à la bonne entente entre les deux Églises. En conclusion il exprima le désir que les anglicans connaissent mieux les vieux-catholiques gardiens de la « tradition catholique » (4).

(1) *SŒPI*, nº 25

(2) *CT*, 24 janvier.

(3) Cfr p. ex. la résolution de leur Synode annuel dans *CT* du 5 juillet, p. 401.

(4) *CT*, 18 juillet.

L'ÉGLISE NATIONALE CATHOLIQUE POLONAISE aux États-Unis en communion avec le siège vieux-catholique d'Utrecht, est entrée en communion avec l'Église épiscopalienne américaine en Octobre 1946 (1). En voici les principales stipulations :

Chaque communion reconnaît la catholicité et l'indépendance de l'autre ; l'intercommunion est permise de part et d'autre ; cela n'implique pas la reconnaissance mutuelle de tout le développement doctrinal, sacramentel, liturgique et dévotionnel de chacune des Églises, mais bien de la fidélité essentielle de chacune à la foi du Christ.

Du côté anglican on espère que l'Église polonaise natiotionale adhérera ultérieurement au Conseil œcuménique des Églises. *LC* fait remarquer l'importance pratique que cette nouvelle union pourra avoir car jusqu'ici l'inter-communion entre les anglicans d'Angleterre et les vieux catholiques du continent européen était plutôt théorique par suite de leur situation géographique. Ce ne sera plus le cas sur le continent américain, où des grands développements sont à prévoir.

Églises Libres (non épiscopaliennes). Dans cette province unioniste le fait fondamental est le discours du Dr. Fisher recensé en son temps (v. plus haut p. 98 suiv.). La fédération des Églises Libres d'Angleterre l'a accueilli favorablement et a désigné une délégation présidée par le Dr. N. Micklem pour négocier avec Lambeth, représenté lui par le Dr. Rawlinson, évêque de Derby, et quelques autres théologiens.

D'autre part, dans l'aile évangélique de l'Église d'Angleterre, signalons la 27me conférence des *Evangelical Churchmen* (clercs et laïcs) en avril dernier à Oxford sur le sujet du *Rapprochement des Églises*. Applaudissant au discours de

(1) *LC* de novembre et décembre 1946 *CT* ; 15 novembre 1946.

l'Archevêque, elle exprima le désir d'union aussi bien avec les vieux-catholiques qu'avec les Églises Libres et, tout en exprimant sa fidélité au *Quadrilatère* de Lambeth, ne reconnut aucune forme de ministère, même l'épiscopalienne, pour nécessaire à l'Église (1).

Les schémas d'union avec les Églises Libres croissent en nombre. Nous ne pouvons faire plus que de les énumérer.

1) *Épiscopaliens-presbytériens d'Amérique* (V. Chronique 1946, p. 386). *LC* du 27 avril relate l'orientation que lui donne la Commission de rapprochement spécialement instituée du côté épiscopalien.

2) *Canada.* (v. *id*, p. 400). Le Rév. H. R. T. Brandreth vient d'y consacrer une brochure spéciale : *An Examination of the Canadian Unity Proposals.* Londres, Dacre Press. On peut également consulter : R. J. PIERCE, *The Church of England in Canada and Reunion* (*Theology* de décembre 1946).

3) *Ceylan* (v. *Unity and Faith*, nº 4).

4) Le célèbre Schéma de l'*Inde méridionale.* La *Lettre Anglaise* publiée ci-dessus en parle en détail.

Du côté protestant on se montre très optimiste : c'est la première fois qu'une union entre chrétiens épiscopaliens et non épiscopaliens aboutit. L'Église syrienne orthodoxe et l'Église luthérienne évangélique tamil, établies toutes les deux dans la région, se joindront probablement bientôt à l'Église unie ; celle-ci aura d'heureuses conséquences pour le développement et l'affermissement du christianisme là bas. Le professeur Davandan du collège théologique de Bangalore conclut ainsi la lettre qu'il adresse a *SŒPI*, nº 20 : « Nous espérons pouvoir conserver dans l'Église unie toutes les valeurs spirituelles de notre héritage indien et donner à la foi sa pleine expression dans des formes proprement indigènes de manière à rendre manifeste, ici même, le principe de l'unité universelle du Corps du Christ. Avec les années, et au fur et à mesure que l'Église prendra racine tout en s'assimilant l'héritage historique des anciennes Églises elle deviendra à la fois vraiment œcuménique et vraiment indigène ».

(1) *Church of England Newspaper*, 2 mai, p. 3.

Les lecteurs savent déjà que la critique de ces divers Schémas d'union est faite du point de vue anglo-catholique, principalement par la revue *Faith and Unity* (6, Perth Road, Beckenham, Kent, Angleterre).

A l'union dans l'Inde du Sud le numéro d'avril reproche la précipitation. La conférence de Lambeth 1948 et les études théologiques sur la nature du ministère ecclésiastique pourront apporter ici des éléments nouveaux. A précipiter les choses on n'aboutira qu'à blesser les consciences et à créer, pour faire l'union, un nouveau schisme ; en outre, on compromettra ainsi le rôle unioniste de l'Église d'Angleterre.

Aux brochures éditées par le *Council for the Defence of Church Principles* mentionnées en 1946 à la p. 400, ajoutons :

D. R. HUTCHINSON. — *Orders and Reunion.* A Short Reexamination of the Theological Basis of Episcopacy.

B. P. BURNETT. — *Reunion by Anticipation.*

Entre chrétiens divers. — Le 16 novembre 1946 à Johnstown, Pa, U. S. A., après 13 années de négociations les *Church of United Brethren in Christ* et *Evangelical Church* se sont unies pour former l'EVANGELICAL UNITED BRETHREN CHURCH qui compte 700.000 fidèles, 4.700 églises et 3.500 ministres (1).

MOUVEMENT OECUMÉNIQUE.

Conseil œcuménique des Églises. Du 22 au 25 avril son Comité provisoire réunissait à Buck Hill Falls, Pa, U. S. A., sous la présidence du pasteur Marc Boegner, 35 délégués. Les archevêques Orthodoxes d'Amérique, Athénagore et Théophile y furent des hôtes d'un jour, mais le R. P. Florovskij y prit une part assidue et très remarquée. Le but de la réunion était de passer en revue l'activité des 11 départements depuis février 1946 (v. Chronique 1946, p.

(1) *FCB*, 1946 ; cfr RAYMOND W. ALBRIGHT — *A New United Church* Christendom, année 1947.

186 et suiv.) et de préparer la conférence d'Amsterdam qui mettra fin au processus de formation du Conseil. 105 Églises appartenant à 32 nations ont adhéré au Conseil, parmi lesquelles se trouvent les patriarcats de Jérusalem, d'Antioche et l'Église de Grèce (1). On cherchera à gagner aussi les autres Églises Orthodoxes et spécialement celle de Moscou qui serait d'après *SŒPI*, nº 23, favorablement disposée à cet égard. L'élection des «jeunes Églises» (missionnaires, d'Afrique et d'Asie) au Conseil se fera d'accord avec le Conseil international des Missions.

Un point important de la réunion fut précisément un nouveau rapprochement entre les deux Conseils ; leur Comité mixte avait siégé les jours précédents. Si leur fusion n'est pas encore possible, c'est parce que celui des missions est plus étendu et moins ecclésiastique que l'œcuménique.

En plus d'« approximations » sur la nature du Conseil œcuménique par son secrétaire général, le Dr. Visser 'tHooft, *SŒPI*, nº 17, contient une définition officielle de sa fonction qui n'est pas, on y insiste, celle d'une Super-église.

D'après *FCB* de mai, il y aurait danger pour le Conseil œcuménique de croître plus vite que la conscience œcuménique des Églises qu'il représente ; on n'a pas encore réussi d'interpréter sa nature et ses buts. L'éducation œcuménique des masses chrétiennes est à faire ; alors les Églises orthodoxes slaves n'auront plus besoin de craindre dans le Conseil un « bloc occidental », mais pourront en comprendre le caractère supérieur à toute politique.

LC dans ses fascicules des 4 et 18 mai fait remarquer que le Conseil ne doit pas seulement être appelé « le plus grand événement protestant depuis la Réforme » ; il contient, en effet, aussi des éléments « catholiques » grâce à la présence des vieux-catholiques, anglicans et Orthodoxes.

(1) Bishop G. Ashton Oldham dans *LC*, 18 mai, y ajoute les Églises de Constantinople, d'Alexandrie et de Chypre ainsi que le patriarcat copte d'Alexandrie.

On s'accorde à trouver que la réunion de Buck Hill Falls a été remarquable tant par son allure intellectuelle que par son sens des responsabilités. Certains ont regretté que si peu de laïcs, de « jeunes » et de délégués féminins y aient pris part. La part accordée à la presse a été aussi jugée trop exiguë par les Américains ; le même problème se posera à l'assemblée d'Amsterdam, à laquelle on prévoit l'assistance « d'observateurs » catholiques.

Dans le but de l'éducation œcuménique des fidèles, R. M. Hopkins a écrit une brochure *What is the World Council of Churches ?* (Genève, 17, route de Malagnou). Après un aperçu général et historique du Conseil, l'A. brosse un tableau concis et bien illustré de son administration générale et de ses différents départements.

Parmi ceux-ci, celui de la Reconstruction et de l'entr'aide des Églises, et celui des Études, sont particulièrement actifs. Les quatre commissions de ce dernier ont siégé au château de Bossey pour préparer le sujet de la conférence d'Amsterdam : *Man's Disorder and God's Design.*

Sous ce titre, avec le sous-titre : *Outline of Preparation for the First General Assembly of the World Council of Churches.* Editor : John C. Bennett, une brochure de 60 pages a paru à la S. C. M. Press, Londres. Elle contient une préface écrite par H. P. van Dusen, président du département, et 5 chapitres : Les précédents ; Le thème de l'Assemblée ; Les 4 commissions ; L'étude de l'autorité de la Bible pour la compréhension chrétienne du plan de Dieu ; La réunion de l'Assemblée ; Appendices (qui promettent de nombreuses publications.)

Le *Mouvement Faith and Order* revient à l'ordre du jour, en vue de la session de son comité de continuation à Clarens en août prochain, avec un article de son secrétaire général, le Dr. L. Hodgson, paru dans *Christendom* (amér.), n° 3.

Il y répète plusieurs fois que la tâche de cette branche du Mouvement œcuménique n'est pas de dire aux Églises ce qu'elles doivent.

croire ou ne pas croire, mais de les aider à croître dans la compréhension de leurs principes théologiques respectifs. Elle peut rencontrer trois pièges sur cette voie : l'inflation bureaucratique ; la tendance à l'auto-préservation : ce serait là effectivement la séparation permanente des Églises, au lieu qu'elles doivent être prêtes à disparaître dès qu'elles seront unies dans la doctrine ; le cantonnement dans un travail théologique abstrait sans contact avec la vie.

A la réunion des secrétaires du département de reconstruction en mai dernier, le Dr. 't Hooft a dit du MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE qu'avant la dernière guerre c'était surtout un mouvement de pensée et de discussions, et qu'il était devenu depuis, un mouvement de service et d'action, de collaboration dans l'esprit de l'Église universelle (1). *CT* du 18 avril, p. 220, constate aussi cette nouvelle orientation pour la désapprouver et préférer l'ancienne au point de vue anglican.

Divers. Le prof. L. Zander que nos lecteurs connaissent bien, nous a promis une relation sur la CONFÉRENCE MONDIALE de la JEUNESSE CHRÉTIENNE qui vient de se terminer à Oslo et à laquelle il a assisté. En attendant, signalons les publications préparatoires qui nous ont été aimablement envoyées par le centre de Genève, 17, route de Malagnou.

Elles comprennent une brochure hors-série : OLIVER TOMKINS, *Youth in the World Church*, 28 p. Une série de fascicules de 10 pages contenant 10 Questions préliminaires : Jésus-Christ a-t-il vaincu le Monde ? Quel est le critère du mal et du bien ? La Bible nous aide-t-elle vraiment à prendre des décisions concrètes ? L'homme est-il l'esclave de ses inventions ? Y-a-t-il un conflit inévitable entre la liberté individuelle et la justice sociale ? La famille est-elle la cellule fondamentale de la société ? Un ordre mondial est-il réalisable ? Sur quelles bases ? Les Églises sont-elles malades à mort ? L'unité de l'Église est-elle vraiment possible ? L'Église peut-elle éviter les tentations de l'utopie ou de l'évasion ? Un Cahier supplémentaire.

(1) *SŒPI*, nº 11.
(2) *Id.*, nº 25.

Dans *FCB* d'avril le Dr. W. Horton décrit : *Europe's New Centres of Life. Will they point the way toward To-Morrow's World ?*

Si l'Europe se déchristianise et ne mérite plus le nom de continent chrétien, elle possède cependant des points vigoureux de régénération chrétienne. Ce sont : l'Institut de Sigtuna (Suède), les communautés religieuses protestantes de Iona (Écosse) et de Cluny ; la Cité réformée d'Essertines (Suisse) ; *Kerk en Wereld Instituut* à Driebergen (Hollande) ; l'*Evangelische Akademie* de Bad Boll (Wurtemberg), et surtout l'Institut œcuménique de Bossey qui les résume tous. Ils forment une chaîne vivante à travers l'Europe et pourront jouer un grand rôle dans sa pacification, en rapprochant par l'intermédiaire de l'Église orthodoxe, est-il à souhaiter, les blocs politiques occidental et oriental ; ils ont pour tâche commune la rééducation chrétienne par une prise de conscience nouvelle des implications du christianisme et par leur application aux circonstances présentes.

SŒPI, n° 26, annonce la fondation d'une Alliance biblique universelle pour grouper les Alliances bibliques nationales, en vue des besoins accrus de bibles dans le monde. Son président est de Dr. E. Berggrav, évêque luthérien d'Oslo.

31 Juillet 1947.

Notes et Documents.

Prière universelle et conscience œcuménique (1).

Hommage à Monsieur l'Abbé P. Couturier.

Toute prière est parole de l'homme adressée à Dieu. Son but est d'être entendue par Dieu, d'affecter Son ouïe, d'entrer, pour ainsi dire, dans le contenu de la conscience divine. En ce sens, la prière a elle-même quelque chose de saint et de divin. Car ce qui n'est pas saint ne peut pas s'unir avec les pensées de Dieu trois fois Saint. L'apôtre nous le conteste en disant que « Nous ne savons pas... comment il faut prier ; mais l'Esprit Lui-même intercède pour nous par des soupirs qui ne peuvent s'exprimer » (*Rom.* VII, 26). En priant quelqu'un de prier pour lui, le chrétien orthodoxe lui dit : « Je demande vos *saintes* prières ». L'homme est pécheur, sa prière est sainte.

Mais la prière a aussi un côté humain qui est lié à son côté divin « sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation ». C'est son côté psychologique, sa valeur pour l'âme, la pensée, le moral de l'homme qui prie ; ce sont les « abîmes de l'âme » du fond desquels le croyant crie à Dieu : « *De profundis clamavi* »...

En tant que synthèse du céleste et du terrestre, du divin et du créé, du saint et de l'humain, la prière est essentiellement un symbole, une unité, une rencontre des deux mondes, — un jalon sur la voie spirituelle de l'âme et du corps de l'homme.

C'est à propos de ce côté psychologique et moral de la prière pour l'unité que je voudrais dire quelques mots. Que signifie cette prière pour notre conscience œcuménique ? Quelle leçon pouvons-nous y puiser ? Quel est son message et sa prédication ?

La psychologie de ceux qui œuvrent sur les champs œcuméniques ne diffèrent guère de celle des chrétiens qui ne vivent que des inté-

(1) Nous sommes heureux et reconnaissants de publier, comme nous l'avions annoncé, la conférence du professeur L. Zander, prononcée le 12 février dernier (cfr Chronique, p. 219), sans, il va de soi, en partager entièrement la « théologie œcuménique » sous-jacente.

rêts de leurs Églises et de leurs confessions. Or, parmi ceux-ci nous trouvons deux types répandus dans toutes les Églises. Les uns sont éblouis par la richesse, par la sagesse, par la beauté qui leur sont ouvertes dans leurs Églises. Ils la conçoivent comme « la plénitude de Celui qui accomplit tout en tout » (*Éph.* I, 23) et toute leur vie devient la réalisation de ces richesses spirituelles, de ces gages, qui leur sont données dans l'Écriture, le dogme, le sacrement, le culte, le canon... Du point de vue ecclésiologique ce sont des « positivistes », car ils considèrent leur Église ou leur confession comme quelque chose de positivement donné, répondant à tous les problèmes de la vie. Ce positivisme ecclésiologique (ou biblique ou sacramentel ou cultuel) qui a pour base une sainte admiration pour les dons divins révélés dans des formes concrètes et historiques de la vie d'une communauté ou d'une tradition, peut facilement dégénérer en une attitude de contentement de soi, de tranquillité spirituelle, d'embourgeoisement mystique. On s'endort facilement sur son « oreiller dogmatique dans une pose d'orthodoxie provoquante » envers les autres (S. Boulgakoff). Cette satiété religieuse a, comme antithèse, une autre mentalité : toujours inquiète, toujours insatiable, toujours lancée à la recherche d'un *Excelsior*. Au premier abord il semble que la plénitude des dons reçus par l'Église devrait condamner une telle attitude : elle semble être une inquiétude non fondée, un dilettantisme spirituel, qui dans sa soif de l'inconnu, méconnaît ce qui lui est donné. Et pourtant ce sentiment trouve sa justification dans les moments les plus solennels du culte. Après avoir communié au Corps et au Sang du Christ, après l'avoir donné aux fidèles, le prêtre orthodoxe prie, en citant les paroles du canon pascal : « Oh, Christ ! Oh, Sagesse et Verbe et Puissance de Dieu ! Donne-moi de communier à Toi d'une manière plus intime au jour sans déclin de Ton Royaume ! » Il y a donc une possibilité d'une communion avec le Seigneur Jésus plus intime et plus parfaite que celle de la sainte Communion du sacrement de la Cène ! Et cette communion peut et doit être l'objet de nos aspirations, même aux moments de la plus grande joie, de la plus parfaite satiété par le Sang et le Corps de Notre-Seigneur ! La prière des premiers et des derniers temps, la prière de l'Esprit et de l'Épouse : « Viens », résume en un mot toute cette inquiétude de l'âme, toute cette soif de l'esprit qui ne peut se contenter de quoi que ce soit avant de L'avoir vu « face à face » (I *Cor.* XIII, 12).

Les croyants épris de ce sentiment, vivant de l'espoir des révélations futures et n'acceptant toutes les richesses que Dieu donne

à Ses fidèles dans Son Église que comme gages de la vie future, forment le second type — eschatologique. Il n'exclut pas le positivisme religieux, mais représente une autre ambiance, une autre inspiration, un autre « pathos »...

Il est inutile de dire que le Mouvement œcuménique doit son origine au second type des chrétiens. Ils ne peuvent se contenter de l'état actuel des choses, ils aspirent à une meilleure réalisation des paroles du Seigneur, ils franchissent les cadres des confessions et des communautés historiques pour rechercher l'Unité de l'Église — image créée de l'unité des Trois Personnes de Dieu. Toutes les difficultés qu'ils rencontrent sur ce chemin ne sont que des petits obstacles en comparaison de la grandeur de la tâche, de l'infini du problème.

Mais l'œcuménisme n'est pas seulement aspiration, soif et idéal. Il est aussi réalité, organisation, fait. Et en tant que « Mouvement » et « Société » des chrétiens, il peut être soumis aux mêmes tentations, qui jettent leur ombre sur toutes les confessions et sur toutes les Églises.

Comment ce positivisme œcuménique est-il possible ?

L'expression œcuménique était riche des dons de Dieu dès son origine. On n'a qu'à ouvrir n'importe quel article sur les rencontres œcuméniques pour y trouver une profonde joie et reconnaissance pour les richesses révélées dans ce travail. Ce sont les richesses de la foi, de la charité, de la fidélité au Seigneur que l'on découvre dans les Églises jusqu'à présent inconnues, chez des chrétiens qu'on supposait être hérétiques, pétrifiés, morts. Il s'ensuit une profonde admiration pour toutes ces richesses, qu'on trouve au dedans du cercle œcuménique, parmi les chrétiens qui y prennent part. Cette admiration peut facilement devenir un doux contentement de ce qu'on est, de ce qu'on a, avec l'oubli de tout et de tous qui n'entrent pas dans ce domaine... Le Mouvement œcuménique qui a tant fait pour ce rapprochement des chrétiens, qui a vraiment changé le climat des relations interconfessionnelles, peut facilement devenir idole — organisation qui se suffit à elle-même et cesse d'être dévorée par le feu des aspirations plus grandes et plus hautes : Prenons l'exemple le plus frappant : L'Église romaine ne collabore pas d'une manière officielle au Mouvement. Tant qu'on ressent cette abstention de la plus grande partie de la chrétienté comme une tragédie, presque comme une faillite ; tant qu'on travaille à surpasser cette difficulté, à trouver de nouvelles voies de rapprochement ; ou bien, — si on désespère tant qu'on pleure sur cet insuccès, —

on reste fidèle à l'idée œcuménique, on vit dans les catégories de « Viens, Seigneur Jésus ». Mais si on se dit : nous avons tout fait pour attirer les Romains. Ils ne veulent pas. C'est leur affaire ; nous n'y sommes pour rien... Et si on se contente de ce qu'on est, on retombe immédiatement dans un provincialisme œcuménique, on prend un petit succès de tactique ecclésiastique pour un événement de l'histoire de la chrétienté, on devient positiviste, organisateur, fonctionnaire de l'œcuménisme au lieu d'être son prophète. La tentation est grande. Car la réalité œcuménique est si belle que souvent on se croit au Mont Thabor et on est tenté de dire : « Seigneur il est bon que nous demeurions ici, faisons-y trois tentes...» On reste volontiers sur ces hauteurs, oubliant qu'il y a en-bas des foules qui attendent. Ces foules sont souvent anonymes. Le Mouvement œcuménique n'a pas touché, n'a pas même effleuré les millions des vieux-croyants russes, les monophysites coptes etc. On ne peut accuser personne. Le temps n'est pas encore venu. Mais la communion œcuménique ne peut pas se borner à des chrétiens de théologie occidentale ou de langue anglaise. Ceux qui croient que le signe de croix fait avec deux doigts est indispensable pour la pureté de la foi ; et ceux qui ne parlent que des dialectes africains et ne savent ni lire ni écrire, sont aussi des chrétiens. Le Mouvement œcuménique est-il prêt à les considérer comme tels, à entrer en communion avec eux, à s'adapter à leur mentalité ? Ou bien préfère-il avoir un standard fixe et considérer comme étant hors des murs, tous ceux qui n'y sont pas conformes ? La question semble être paradoxale, presque absurde. Mais l'idée œcuménique est une grande idée ; c'est l'idée de la catholicité, de l'universalité, de tout ce qui se couvre du Nom du Christ. Et ce Nom lui-même est un paradoxe : scandale pour les Juifs et folie pour les Grecs...

C'est ici qu'intervient la prière universelle. Car elle englobe *tout*. S'adressant à Dieu, aspirant à la divinité, étant elle-même de par sa nature sainte, elle peut s'affranchir de toutes les limitations, qu'elles soient dogmatiques, canoniques, historiques, psychologiques. Elle englobe tous ceux qui portent le Nom du Christ, qui se nomment « chrétiens » et, dans une vision suprême, demande leur unité au festin du Seigneur. « Délectez-vous tous au banquet de la foi, recueillez tous les richesses de la miséricorde. La table du festin est prête, venez tous y prendre part, le veau est engraissé, que personne ne parte affamé » *(Homélie de Pâques* de saint Jean Chrysostome*)*.

Le mouvement de la prière universelle, en tant que fait œcuménique, peut être accusé d'un certain monophysisme : il ne se soucie pas du terrestre, il ne pense pas aux voies de la réalisation de l'unité ; il n'a que la vision finale et il la demande à Dieu comme un don, qui se donne indépendamment de nos efforts. C'est son côté faible. Mais c'est aussi sa force : car dans son vol céleste il est affranchi du poids de la terre, libre des lois de la gravitation mécanique (mécanique des idées dogmatiques, des relations historiques, — de tout ce qui nous entoure et affecte nos pensées, sentiments et désirs), aspirant seulement à son idéal : « Qu'ils soient un comme Nous sommes un : Toi en Moi et Moi en Toi »...

L'âme individuelle du chrétien est mise à l'épreuve par le fait même de la prière universelle. En se joignant à elle, il doit se demander : ma prière est-elle vraiment universelle, s'applique-t-elle aussi à ceux que je considère comme ennemis de mon Église ? A ceux qui me poursuivent, à ceux que je méprise ? Si non, sa prière est fragmentaire, partielle et partiale.

Envisagée de ce point de vue, la prière universelle est un « examen » de la conscience œcuménique, correctif éternel de nos limitations ecclésiastiques, de nos jugements intérieurs, de nos faiblesses et de nos impuissances. En se ralliant à elle, nous sommes rappelés au fait que l'œcuménisme, dans son essence, n'est ni organisation, ni mouvement, mais une attitude, — attitude du chrétien envers ses frères séparés, — les portes de son cœur étant ouvertes, sa conscience compréhensive, son âme sensible aux richesses et aux pauvretés des autres. C'est dans les profondeurs du cœur humain, du cœur chrétien que se jouent les destinées œcuméniques et c'est à ce cœur que Dieu parle en lui révélant Sa volonté quand l'homme Lui adresse « son cantique, sa glorification et sa prière ».

L. ZANDER.

Bibliographie.

DOCTRINE

Werner Sombart. — Vom Menschen. Versuche einer geistwissenschaftlichen Anthropologie. Berlin-Charlottenbourg, Buchholz et Weisswange, 1938 ; in-8, XXIV- 464 p.

Dans ce gros livre l'éminent professeur expose, d'après ses recherches personnelles, sa définition de la « culture », au sens spécifiquement allemand, en s'efforçant d'appuyer ses assertions sur des « éléments » fondamentaux que lui fournit l'anthropologie qu'il juge opportun de renouveler par une méthode qu'il appelle « geistwissenschaftlich ». Il oppose cette méthode à la méthode scientifique, c'est-à-dire, selon lui, reposant sur les sciences exactes de la nature, et, par là, il rejette la méthode dite « weltanschaulich », accusant ces deux méthodes de n'être fondées que sur la religion, sur la philosophie, la politique, et sur la métaphysique.

Ainsi conclut-il que cette méthode « weltanschaulich » sous ses différents aspects découle d'une pensée « fantaisiste », qui, si elle admet l'existence de Dieu, forme elle-même les dieux et le monde. C'est ainsi qu'il explique la naissance du « mythos » qui, apparaissant sous une forme rationaliste se présente comme métaphysique (p. 280). L'A. avoue n'être pas, et ne vouloir pas être philosophe, cependant, il n'épargne pas ses critiques souvent acerbes ni aux philosophes, ni même aux théologiens. Dans son livre bourré de citations, il montre une singulière ignorance des progrès de l'exégèse, puisque il cite la *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, Band II, parue en 1879, comme une nouveauté !

D. B. S.

F. Van Steenberghen. — Épistémologie. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1945 ; in-8, 254 p.

Cet ouvrage, destiné à l'enseignement, est dû à l'auteur d'une étude magistrale sur Siger de Brabant. C'est une tentative nouvelle pour fonder au seuil d'une philosophie, une épistémologie qui apporte une solution originale aux questions si débattues entre thomistes sur les problèmes de la connaissance. La valeur de ces pages est due à la notion si pénétrante qu'a l'A. des problèmes exacts que pose chaque étape du savoir philosophique : l'épistémologie se borne à l'étude de la connaissance possible ou qui s'impose au point de départ d'une philosophie systématique. S'en tenant aux données immédiates, l'A. évite ce mélange d'épistémologie,

de logique et de métaphysique qui caractérise tant d'ouvrages. Dans la première partie, *Description analytique*, il se refuse à envisager les données immédiates sous un aspect purement phénoménal ou d'opposer, d'autre part, réel à mental. Ce qui lui permet d'instaurer dans la seconde partie une *critique* dans le prolongement direct de ses analyses. Ainsi se dégage-t-il d'une perspective trop dominée par la problématique kantienne. Mise au point remarquable de questions soulevées par ex. par Mgr Noël, par M. Gilson et même par la pensée du regretté P. Maréchal.

D. H. M.

Id. — Ontologie. Ibid., 1946 ; in-8, 224 p.

Cette nouvelle *Ontologie*, destinée également à l'enseignement, rompt délibérément avec la présentation et la méthode désuète des manuels traditionnels. Son exposé, sobre et rigoureux, se déroule selon le progrès méthodique de la réflexion métaphysique. Il se signale par le souci d'éliminer les excroissances, les faux problèmes et les anticipations, le refus de dissocier la théodicée de l'ontologie, le désir de préciser la méthode employée à chaque progrès de la pensée et de raffiner les notions métaphysiques en les défendant des déformations imaginatives. Notons également le souci si critique de n'aborder l'indépendance ontologique qu'après avoir établi la transcendance divine, et les vues nouvelles que l'A. hasarde sur les rapports entre la science divine et la liberté des créatures. Cet ouvrage, qui, comme le précédent, rendra parfois décevants quelques manuels courants, sera un précieux auxiliaire pour les professeurs de séminaires et de scolasticats, et fournira la meilleure initiation à une pensée rigoureuse.

D. H. M.

Axel Dahl. — Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre. Lund, Lindstedts Univ.-Bokhandel, 1945 ; in-8, 120 p.

On sait les liens qui rattachent Augustin au néoplatonisme et spécialement à Plotin. L'A. dresse ici tout un parallèle entre la doctrine augustinienne du *De Trinitate* et la doctrine plotinienne des hypostases, notamment du *nous* et de ses catégories. Ce faisant, il établit une série de rapprochements suggestifs. On ferme cette étude avec une idée encore plus nette de l'extraordinaire originalité et liberté d'emprunts d'Augustin qui, malgré quelques similitudes de vocabulaires, se meut dans une toute autre perspective que le philosophe alexandrin.

D. H. M.

F. van Steenberghen. — Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien. (Coll. Essais philosophiques, I). Louvain, Éd. de l'Institut supérieur de Philosophie, 1946 ; in-12, 200 p.

Ce mince fascicule n'est qu'un extrait d'une œuvre de vaste envergure

(Siger de Brabant), et n'a pour sujet que l'entrée de la philosophie naturelle et de la métaphysique d'Aristote ainsi que de ses commentateurs néoplatonisants arabes et juifs dans l'enseignement universitaire et surtout parisien du XII[e] et du XIII[e] siècles. L'interprétation du mouvement philosophique et l'explication de la position de maints philosophes (p. ex. saint Bonaventure, saint Thomas) et de maintes philosophies (augustinisme, néo-augustinisme) représentent un progrès sensible sur les travaux précédents qui servent évidemment de base. Il est regrettable que l'A. ait cru devoir délester de ses notes ce fascicule destiné à un public plus large. On est toujours forcé de recourir à l'ouvrage principal pour s'orienter, et ceci est particulièrement gênant dans le chap. III (le mouvement philosophique du XIII[e] siècle). Nous sommes d'accord avec l'A. sur ce qu'il dit de M. Gilson. D. B. S.

A. A. Luce. — **Berkeley's Immaterialism**. Londres, Nelson, 1945 ; in-12, XII-164 p.

L'A. nous offre ici un commentaire précis des *Principles of Human Knowledge*, en s'efforçant de restituer le véritable Berkeley travesti par Kant. Son immatérialisme auquel l'A. adhère sans réserve, n'implique nullement l'idéalisme commun : « il regarde par la fenêtre, et non dans un miroir ». Sa négation de la substance matérielle n'exclut pas l'objectivité du monde sensible. En excursus, l'A. s'efforce d'établir que la science moderne dépose en faveur de l'immatérialisme. L'étudiant en philosophie anglaise lira avec profit ce commentaire si anglais du grand philosophe anglais. D. H. M.

Emmanuel Mounier. — **L'affrontement chrétien**. (Les Cahiers du Rhône, 58 (XXIII)). Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1945 ; in-8, 101 p.

L'auteur de ce petit livre est le fondateur et directeur de la grande revue internationale *Esprit* et le chef du mouvement « personnaliste ». Dans le présent travail l'A. montre ce que l'Église devrait être pour remplir sa divine mission et, d'autre part, ce qu'elle est devenue de nos temps ; ce qui explique pourquoi elle a si peu d'influence sur le cours des événements modernes. « Cent cinquante ans de dictatures, de guerres et de révolutions, dit-il, ont durci à l'extrême le cœur et la peau de l'Européen. En bien et en mal, ils l'ont simplifié. Et aujourd'hui, d'une puissante nausée l'Europe vomit d'un coup le tiède XIX[e] siècle... L'opposition anti-chrétienne ne prendra plus longtemps les formes rationalistes mais bien une forme religieuse totale... Le christianisme est devenu rapidement dans nos contrées une religion de femmes, de vieillards et d'enfants, c'est-à-dire de petits bourgeois satisfaits d'eux-mêmes et du petit monde qui les entoure. La foi, l'espérance et la charité cèdent

le pas, dans le cœur du pratiquant-trafiquant, au goût de la sécurité, de l'économie, de l'immobilité sociale. La maison bourgeoise est une maison fermée, le cœur bourgeois un cœur retenu et précautionneux... De la vie, passons aux livres de piété. Nous y cherchons les problèmes qui nous hantent, qui font la trame des événements que nous vivons, les révolutions que nous traversons, des forces qui naissent autour de nous. Au lieu de réponses que nous cherchions et attendions, des mots, des généralités lasses, des lieux communs sacrés et inefficaces, une incompétence sententieuse, des naïvetés risibles. Tout cela dans une ignorance apparente du cours ordinaire de la vie, que souligne un dogmatisme hautain. Le fidèle ne s'en irrite même plus : il dort. »

Les quelques extraits que j'ai donnés ici montrent le ton général du livre et le dessein de l'A. Ses critiques, hélas, ne sont que trop justifiées et pertinentes. Il plaide à travers tout le livre un christianisme moins peureux, plus viril, aimant le grand air et la liberté. Mais je pense que l'A. fait un peu trop bon marché du dilemme éternel qui est si bien exposé dans la « légende du Grand Inquisiteur » de Dostoïevski. — Il est toujours possible de vivifier et viriliser davantage la vie spirituelle des chrétiens, mais en le faisant il ne faut pas oublier que chacun a sa propre mesure à laquelle il doit être fidèle après l'avoir découverte dans son cœur. Si l'on virilise le christianisme, on gagne les élites et on perd les masses. Si l'on veut les masses, il faut leur donner un christianisme dilué dont seul elles sont capables, et alors on perd les élites. C'est aux autorités à déclarer quelle tendance doit prévaloir, à quel moment, à quel endroit et dans quelle mesure. A.

Abbé R. Kothen. — Religion et Éducation. (Coll. « Bâtir », 3). Tournai, Casterman, 1946 ; in-12, 66 p.

Dom Augustin François, O. S. B. — Religion et Réalisme. (Même Coll., 4). Ibid., 1946 ; in-12, 116 p.

Léopold Levaux. — Religion et Littérature. (Même Coll., 5). Ibid., 1946 ; in-12, 114 p.

Ces trois fascicules appartiennent à la collection « Bâtir », qui a entrepris diverses séries d'études « pour la restauration chrétienne de la société chrétienne ». Les trois premières séries étaient consacrées successivement à la Famille, à la Profession et à la Culture. Celle-ci l'est directement à la Religion. Le 1er fascicule oppose aux systèmes éducatifs sans religion, qui sont rapidement esquissés, la valeur éducative de la religion, et spécialement de la religion chrétienne. — Le 2me fonde surtout son exposé sur la sacramentalité et la liturgie de l'Église, comme sources de réalisme. — Le 3me traite de la notion de littérature, de l'évolution de l'inspiration littéraire, et de la valeur de la religion en littérature, Petits ouvrages de bonne vulgarisation, qui peuvent être mis avec profit entre les mains des moins initiés. R. K.

Curt R. G. Georgi. — Die Confessio Dosithei (Jérusalem 1672). Munich, Reinhardt, 1940 ; in-8, 110 p.

Cette dissertation écrite par un disciple du prof. Fr. Heiler relate l'histoire, le contenu, la signification de la Confession du patriarche de Jérusalem Dosithée, réplique dans le sens orthodoxe de la Confession du patriarche de Constantinople Cyrille Lukaris, décédé en 1638, celle-ci fortement teintée de protestantisme. L'A. expose d'abord les relations entre l'Orient et l'Occident religieux aux XVIe et XVIIe siècles ; ensuite il analyse le contenu de la Confession de Dosithée, article par article (il est à regretter que l'ouvrage ne contienne pas le texte intégral et continu de la Confession avec les variantes notées au cours de la présente analyse), et les compare aux articles de la Confession catholique et lukarienne. Enfin, il indique le jugement qu'ont porté les catholiques et les protestants sur la Confession de Dosithée. D. T. B.

Dom Augustin Morris. — The God of the Christians. (Mirfield Books). Westminster, Dacre Press, 1946 ; in-12, 126 p.

La collection *Mirfield Books*, éditée par la *Community of the Resurrection* de Mirfield, a pour but de donner un enseignement clair et orthodoxe des vérités fondamentales de la foi et de la morale catholiques. L'A. du présent ouvrage, qui est moine de l'Abbaye bénédictine anglicane de Nashdom, y présente une doctrine absolument catholique, on pourrait dire scolastique, thomiste, sur Dieu. Il y parle de notre connaissance de Dieu (ch. I), des propriétés absolues de Dieu (ch. II à VIII) et de ses propriétés relatives (ch. IX). L'ouvrage est écrit dans une langue simple, compréhensible pour tous, bien que des notions philosophiques comme substance et personne n'y manquent pas. L'A. est animé de piété et de zèle. R. K.

Arthur Dakin. — Calvinism. Philadelphie, The Westminster Press, 1946 ; in-8, 228 p., 2.75 dl.

On a pu dire de Calvin que, grâce aux *Institutions*, il a réussi à transformer Genève, « la pire ville d'Europe » de ce temps-là, en un modèle de gouvernement ordonné et où le commerce a admirablement fleuri. C'est donc les *Institutions* que l'A. étudie, suivant, pour ce faire, l'ordre naturel des divisions, commençant par les considérations de théologie proprement dite, puis de l'organisation, et terminant par quelques points de détail. Après la lecture de ce livre on voit ce qu'il y a moyen d'en tirer pour nos intérêts modernes. Soit, en théologie : les problèmes de la nature de Dieu, sa révélation, ses relations avec les hommes, la place et le but des sacrements ; dans la sphère ecclésiastique : le problème de la co-ordination d'un gouvernement vraiment fort et efficace avec les droits imprescriptibles de la liberté et de la dignité de la personne humaine. En sociologie

a tâche de déterminer la place exacte qui revient à la vie chrétienne dans l'ensemble des affaires de ce monde, réglant tout à la gloire de Dieu ; et enfin, en politique les relations entre l'Église et l'État. — La lecture de ce livre est stimulante et précise des points sur lesquels on discute beaucoup actuellement. A.

S. de Diétrich. — Le Dessein de Dieu. Itinéraire biblique. (Coll. Actualité Protestante). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1945 ; in-8, 290 p., 4,75 frs. s.

Résultat prodigieux d'une longue application pieuse et studieuse, le *Dessein de Dieu* développe la réalisation de l'*Économie* avec une grande pureté de ligne. Les jalons déjà sont heureusement posés : l'économie de la promesse et de l'alliance forment le déroulement des temps ; l'incarnation rédemptrice l'accomplissement ; le Règne du Christ par son Esprit, les derniers temps. L'A. témoigne d'une grande pénétration des Saintes Lettres, d'une remarquable netteté de pensée et d'aisance d'expression. La proportion entre les événements, leur portée, la typologie, sont établies avec sûreté. Un catholique pensera cependant qu'un lien direct avec la tradition ancienne aurait permis de renforcer davantage encore la synthèse, et d'ajuster les points de vue en ce qui concerne notamment la médiation sacramentelle du Christ, l'Eucharistie et l'Église. Le dernier point est le plus délicat à apprécier. Le fondement de l'Église sur le Christ, sa vie par l'Esprit, sa mission de témoin, d'athlète, de conquérant, son orientation eschatologique apparaissent dans un relief puissant. Si à l'analyse, la plupart des éléments constitutifs de l'Église sont allégués, ne fût-ce qu'en passant, l'aspect incomplet de l'exposé provient de la conception de base trop peu ferme, dont les conséquences n'ont pas été poussées à fond. Il s'agit de sa double nature, sa vie divine par l'Esprit, sa vie dans le monde par ses membres. Si l'A. concède qu'« en un certain sens le mystère de l'Incarnation se continue en elle », nous y voyons au contraire son fondement essentiel. Avec cette perspective, des remarques de détail pourraient être faites, notamment sur la confession de Césarée et la place de l'Ascension. Au demeurant, cet ouvrage tout entier issu de la foi, retrouve à merveille dans toute l'œuvre divine son dynamisme essentiel, espérance de l'avènement rédempteur du Christ dans l'Ancien Testament, espérance du Règne absolu du Christ dans le Nouveau. D. M. F.

Kurt Leese. — Die Religion des protestantischen Menschen. Berlin, Junker et Dünnhaupt, 1938 ; in-8, XII-386 p.

Des pages remplies d'une érudition touffue, puissamment pensée, mais sans théologie, et, somme toute, pleines d'impuissance devant les mystères des choses révélées. Beaucoup de protestants ne reconnaîtront pas

leur « religion » dans la description que l'on voudrait en donner ici. L'« homme protestant » et sa « synthèse créatrice », mais « sans prétention dogmatique », les effrayeront autant que nous. L'introduction déjà est assez violente et ironique, notamment vis-à-vis de la théologie « pseudo-dialectique », contre laquelle l'auteur lance des traits acérés tout au cours de son livre. Le « principe dynamique » qui serait la caractéristique de l'homme protestant, s'avère ici tout à fait destructeur. Ce qu'il a de constructif n'apparaît nulle part. La christologie et le christianisme tout court sont dépouillés de leur valeur d'« absolu ». Le Christ est un symbole de l'agapè divine, non pas le Médiateur réel, le Réconciliateur. Toute la théologie de la Justification est ici mise en question et réduite à un contenu fort simple : confiance, grâce, spiritualité non-sacramentelle (§§ 47-60). Le *propter Christum* est tout simplement supprimé. L'auteur pense que « la forme historique de la doctrine de la Justification comme véhicule de l'Évangile, est devenue entièrement inutilisable pour l'homme protestant ». Elle serait dans son expression doctrinale « une relique qu'aucun atelier de manufacture théologique ne saurait doter d'une vie nouvelle » (p. 232). Son point de vue est foncièrement faux, mais pourtant un théologien catholique à l'« attitude ouverte», malgré ses « prétentions dogmatiques », saura profiter de cette attaque de gros calibre, où l'on veut faire table rase d'une doctrine riche et profonde, mais, il est vrai, encore trop peu approfondie. La religion du protestant Leese nous fait certainement mieux comprendre et même apprécier ce qu'il appelle dédaigneusement à la page 109 l'« hystérie barthienne ». D. Th. S.

Reinhold Niebuhr. — Discerning the Signs of the Times. (Sermons for Today and Tomorrow). Londres, S. C. M. Press, 1946 ; in-12, 166 p., 8/6.

Depuis toujours les hommes ont cherché à prédire le temps qu'il fera, afin d'accorder leur comportement aux diverses éventualités qui peuvent se produire. Mais si cela est vrai pour les agriculteurs, les marins et bien d'autres professions, cela est vrai aussi dans le domaine plus délicat des relations humaines, nationales et internationales. Si les forces de la Nature sont de plus en plus étudiées et par conséquent plus prévisibles, il n'en est pas de même quand l'élément impondérable est la Liberté. Toutefois, même ici, les causes semblables engendrent souvent des effets identiques. Et c'est pourquoi il est important de connaître d'une part les grandes lois qui dominent les hommes et, d'autre part, les applications que l'on a fait de ces principes. L'A. a divisé son livre en ces deux parties ; il fait face à une multitude de questions et problèmes qui sont nés avec notre temps et il les illumine par sa grande connaissance non seulement de l'Ancien mais aussi du Nouveau Testament. Le dernier chapitre s'appelle « La Paix de Dieu ». « Cette paix, dit-il, peut être tumultueuse comme l'Océan, mais elle est en même temps sereine comme lui, elle est le reflet de Dieu. » A.

Emmanuel Kellerhals. — Der Islam. Seine Geschichte, seine Lehre, sein Wesen. Bâle, Basler Missionsbuchhandlung, 1945 ; in-8, 384 p.

Nous avons déjà eu l'occasion d'attirer l'attention du lecteur sur ce livre (cfr *Irénikon*, 1946, p. 333). Il ne manque pas de littérature au sujet de l'Islam, mais cette nouvelle étude a certainement sa raison d'être. Se plaçant sous l'angle de la pensée théologique barthienne, l'A. envisage son objet d'une façon assez originale. Les six premiers chapitres traitent de l'histoire de l'Islam, de son origine, de la vie du prophète et du développement de la théocratie islamique. Les quatre suivants ont pour objet la doctrine, la théologie, l'éthique, la piété, les divisions en sectes et en ordres. Après un chapitre qui expose la situation actuelle de l'Islam, l'A. termine par une étude qui précise davantage la nature de la religion islamique, et cherche à en donner une appréciation théologique. En face de la grande puissance religieuse et culturelle de ce monde si différent du nôtre et aujourd'hui en effervescence, il n'est pas sans utilité d'en discerner davantage le caractère propre et son véritable contenu. « Enfant illégitime de la Révélation biblique et de la religion naturelle païenne », l'énigme de l'Islam rappelle à l'A. la figure d'Ismaël, de qui les Arabes prétendent d'ailleurs descendre. Ainsi la religion de Mahomet apparaît comme une branche sauvage de l'arbre de la promesse, mais en même temps en corrélation avec l'économie du nouvel Israël qu'est l'Église pour qui l'Islam est un « signe ». Une remarque : comment l'A. peut-il dire (p. 41) que le titre de *Theotokos* résulte logiquement de la doctrine monophysite ? D. Th. S.

Josef Loosen, S. J. — Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 24). Munster, Aschendorff, 1941 ; in-8, XVI-132 p.

Dans l'article que le P. Grumel consacrait à Maxime le Confesseur dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, il souhaitait voir publier une synthèse de la doctrine de cet auteur Cette synthèse a été tentée ici, au moins pour la doctrine ascétique et mystique ; elle ne va cependant pas plus loin que d'expliquer les termes caractéristiques et les expressions employés par Maxime, en se servant d'extraits empruntés à Maxime lui-même, et de les mettre dans un ordre logique. Maxime n'ayant pas tout expliqué et n'ayant jamais réuni ses idées en un système, l'enquête du P. Loosen conserve des incertitudes et des lacunes. En résumé, il enseigne une élévation graduelle de l'âme depuis la lutte contre les passions jusqu'à la contemplation (théologique ou mystique, on ne sait) par les degrés de la *πράξις*, *θεωρία*, *θεολογία*, *θέωσις* ; l'âme est divinisée graduellement par ces quatre degrés parce que le *Λόγος* naît et demeure en elle ; et aussi parce que le *Πνεῦμα* la rend enfant de Dieu ; ce sont là les deux effets de la grâce dans l'âme chrétienne et fidèle. Cette étude est remarquable par la précision avec laquelle chaque notion, chaque mot technique employé par Maxime est

déterminé par tous les passages des ouvrages susceptibles d'en éclairer le sens. La liste de ces mots grecs avec la référence aux pages où ces mots sont expliqués est donnée à la fin du volume. Cette étude est une contribution très précieuse qui servira un jour à la synthèse désirée. D. T. B.

Benedikt Marx. — Procliana. Untersuchung über den homelitischen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 23). Münster, Aschendorff, 1940 ; in 8, X-104 p.

Proclus, originaire de Constantinople et contemporain de S. Jean Chrysostome et de Nestorius, avant de monter lui-même sur le trône patriarcal, a été un ardent défenseur de la maternité divine de Marie ; toute son activité oratoire a été, semble-t-il, consacrée à enseigner et à défendre le mystère des deux natures dans le Christ. On connaissait 25 homélies de lui. L'auteur de la présente étude lui en restitue 90 autres, la plupart publiées dans les œuvres douteuses de S. Jean Chrysostome, quelques autres dans les œuvres douteuses de S. Athanase et une seule attribuée jusqu'ici à Basile de Séleucie. Enfin il donne en appendice deux sermons inédits. Servent comme critère pour reconnaître les œuvres de Proclus des idées et des tournures de style caractéristiques, qui se retrouvent dans chacune des anciennes et des nouvelles homélies. L'A. croit même pouvoir distinguer entre homélies improvisées et rédigées ; entre celles d'avant et d'après l'élévation au patriarcat. D. T. B.

Fr. Ceuppens, O. P. — Genèse I-III. (Bibliotheca Mechliniensia, 6). Bruges, Desclée de Brouwer, 1946 ; in-12, 300 p

Le récit biblique des origines de l'humanité exercera toujours une grande attirance sur les esprits, et cependant, il n'est pas de passages des Saintes Écritures qui réclame de l'exégète autant de circonspection et de mesure ; il est toujours prudent de ne point s'aventurer trop dans l'inconnu. Le P. C. a su commenter la cosmogonie biblique et l'épisode du Paradis terrestre avec autant de sobriété que de largeur de vue, s'appuyant sur une solide critique historique et doctrinale. On eût aimé toutefois le voir s'arrêter un peu aux difficultés soulevées par la paléontologie et les données de la science moderne qui voudraient refuser au premier homme cet état de perfection dans lequel il a été créé. Il y a peut-être là un « mystère » de la Genèse, qui déborde le domaine que s'est fixé ce petit volume. D. Th. S.

Edmund F. Sutcliffe, S. J. — The Old Testament and the Future Life. (Coll. The Bellarmine Series, N° 8). Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1946 ; in-8, 201 p , 16 sh.

Le problème de la vie future, découvert parcimonieusement dans la révélation pré-évangélique, a trouvé une nouvelle formulation simple et précise sous la plume du méritant exégète de *Heythrop College* dans une

série de conférences universitaires reproduites ici. Les idées courantes des nations voisines d'Israël introduisent dans l'atmosphère initiale ; puis défilent les apports des différents livres sacrés à propos du schéol, de la rétribution et de la survie ; un chapitre final décrit la mentalité apocalyptique de l'époque macchabéenne. D. M. F.

Joseph Reuss. — Matthäus-, Markus-, und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht. (Neutestamentliche Abhandlungen, hrsgb. v. Pr. Dr. M. Meinertz. B. XVIII, H. 4-5). Munster, Aschendorff, 1941 ; in-8, 264 p.

Le travail exégétique des Pères grecs du III[e] au V[e] s. est beaucoup plus considérable que ne le laissent supposer les éditions que nous possédons jusqu'ici. Les commentaires suivis sur l'Évangile dans les collections sont rares et les fragments publiés peu étendus. Il faut étudier les Chaînes exégétiques du VI[e] au XII[e] s. pour se rendre compte de l'importance des études sur l'Écriture à l'époque patristique, surtout en comparaison de la pauvreté de l'époque byzantine subséquente. Les Chaînes exégétiques sont encore en majeure partie manuscrites. J. Sickenberger a inventorié et décrit celles relatives à Luc. J. Reuss entreprend le même travail pour les trois autres Évangélistes : il a inventorié, étudié, décrit, classé quelque deux cent cinquante manuscrits et croit que fort peu ont échappé à son investigation (les bibliothèques russes et anglaises étaient hors de portée). Cet examen conclut que les rares éditions antérieures sont défectueuses, qu'il y a des types très variés de chaînes depuis le commentaire continu jusqu'à l'infime glose sur le texte, et que des éditions complètes et minutieuses s'imposent pour sauver les restes d'une très riche littérature patristique. D. T. B

Johannes Rabeneck, S. J. — Einführung in die Evangelien durch Darlegung ihrer Gliederung. Munster, Aschendorff, 1941 ; in-8, IV-156p.

L'auteur de cet ouvrage estime que pour comprendre les Évangiles il est très utile de savoir comment ils ont été composés ; les divisions en chapitres et versets ont été introduites postérieurement pour l'usage liturgique. Les Évangélistes ont disposé les matériaux fournis par la tradition orale et leurs souvenirs, en sections, sous-sections et membres qui peuvent être décelés encore par leurs introductions, transitions et finales se répétant parfois mot pour mot ; soit par des conjonctions ou des expressions marquant les divisions. — Le résultat de cette recherche révèle chez les synoptiques un souci de symétrie, qui se retrouve jusque dans les ultimes subdivisions, affirme notre auteur, qui reconnaît cependant que dans beaucoup de cas le sectionnement pourrait se justifier de différentes manières. Pour l'ensemble, la conclusion n'est pas douteuse : ainsi Mt. se divise en onze sections dont six sont des récits et cinq des discours : ces sections alternent et se correspondent I à XI (récit) ; II à

X (discours) ; III à IX (récit) ; IV à VIII (discours) ; V à VII (récit) ; VI (discours). Mc. a trois sections respectivement de trois, quatre, trois sous-sections, dans chacune desquelles on trouve sept membres. Lc. offre moins de symétrie sauf dans l'ensemble qui forme X sections. Saint Jean enfin est divisé en deux grandes sections (I-XII) (XIII-XX), le XXIe chapitre est postérieur à la première composition ; chacune des deux sections se subdivise en sept sous-sections de trois ou sept membres (une section seulement faisant exception). D. T. B.

W. J. Phythian-Adams. — The Way of At-one-ment. Studies in Biblical Theology. Londres, S. C. M. Press, 1944 ; in-8, 128 p., 7/6.

Le titre du livre n'est pas tout à fait exact. Il devrait plutôt s'appeler : « la doctrine biblique du Ministère et des sacrements dans l'Église, en vue du travail de réunion entre anglicans et nonconformistes ». Bien que les uns et les autres reconnaissent la Bible comme norme de leur foi, ils sont en désaccord sur cette doctrine ; c'est qu'on a oublié, nous dit l'A., la vraie méthode d'interprétation de celle-là, qui est l'« homologie ». A sa lumière, on s'aperçoit que le but de la vie chrétienne n'est pas le salut de l'âme individuelle mais l'édification du « Nouvel Israël » dans l'amour commun, son unification (*at-one-ment*). Le ministère de l'Église apparaîtra alors non pas comme un sacerdoce instrumental de la grâce, mais comme un pastorat (dans le sens étymologique du mot), un *leading* dans l'amour mutuel. L'épiscopat y sera necessaire théologiquement et s'avérera historiquement le plus apte à cette fin, mais sans impliquer pour cela une « succession apostolique » Voilà en résumé la notion du Ministère chrétien que propose l'A. Nous avouons n'y voir rien de très original et y reconnaître la doctrine classique anglicane-évangélique exposée « rondement » ét clairement. Le livre rend par là un réel service irénique. L'A. ne semble voir suffisamment qu'au point de vue catholique (quant au point de vue anglo-catholique nous l'apprendrons dans le monumental volume *The Apostolic Ministry* qui vient de paraître chez Hodder et Staughton, Londres, et que nous aurons la joie de présenter à nos lecteurs sous peu) tout dans l'Église est aussi ordonné vers la Charité, toutefois pas uniquement vers la charité du prochain, la charité de Dieu pouvant s'exercer sous d'autres formes encore que celle-ci. D. C. L.

C. Anderson Scott. — Romanism and the Gospel. Philadelphie, The Westminster Press, 1946 ; in-12, 202 p., 2.

Ce livre est le fruit, un peu amer, d'un vieux professeur d'Écriture Sainte de l'Église presbytérienne, qui, de son cabinet de travail, confronte l'Église catholique avec l'Évangile. « Comme nous avons vu, dit-il dans la conclusion (p. 201), son esprit est plutôt l'esprit du judaïsme pharisaïque que celui du Nouveau Testament. » Qu'on lise d'abord cette conclusion (p. 195-202), pour savoir qu'il faut tout lire ou mettre ce livre de

côté. Impossible de donner un conseil ici : cela dépendra des dispositions d'un chacun. D. Th. S.

L. Rost. — Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament. (Beiträge z. Wissenschaft vom A. u. N. T.). Stuttgart, Kohlhammer, 1938 ; in-8, 156 p.

Dans cette étude extrêmement soignée, l'A. étudie l'histoire des deux mots : *ἐκκλησία* et *συναγωγή*. Il constate que leur contenu ne doit point être recherché dans l'hellénisme, mais, en passant par les LXX, dans l'Ancien Testament. *'Εκκλησία* s'identifie, aussi bien pour Jésus que pour saint Paul, avec le qâhâl Yahweh de Deutéronome 23. Il s'agit, dans ce chapitre, de savoir qui appartient au qâhâl Yahweh et qui n'y appartient pas. Or, c'est justement cette même question qui occupe les esprits au temps de Jésus et de saint Paul. Et saint Paul répond que la *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ*, c'est-à-dire le véritable Israël, l'armée de Dieu, « das Aufgebot Gottes » — ainsi traduit-il qâhâl Yahweh —, ne se trouve nulle part ailleurs, que chez les chrétiens. C'est pourquoi maintenant, le terme *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ* peut être remplacé par l'autre : *ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ*. Ainsi s'explique également l'usage parallèle de *ἐκκλησία* et *ἐκκλησίαι*, comme dans qâhâl la partie représente le tout, et le tout comprend la partie. — D'autre part, il était impossible à Jésus et à saint Paul de choisir pour la réalité de l'Église le terme *συναγωγή*. Dans les LXX, la *συναγωγή*, traduction du terme hébreu 'êdah, ne comprenait que les hommes, en sorte qu'une action liturgique était exclue si n'étaient présents au moins dix hommes, — femmes et enfants ne comptaient pas. Au temps du Nouveau Testament, le mot *συναγωγή* est d'ailleurs presque exclusivement employé pour l'édifice et non pour l'assemblée. C'est pourquoi le peuple de Dieu, composé de ceux qui avaient entendu l'appel de Dieu en Jésus-Christ, ne pouvait être désigné que par le terme *ἐκκλησία*-qâhâl, qui, dans un élargissement de son sens, tel qu'on peut le constater dans Esdras-Néhémie, comprend d'ailleurs aussi les femmes et les enfants.

D. N. O.

J. C. Plumpe. — Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in early Christianity. (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquityd. by J. Quasten, 5). Washington, The Catholic University of America Press, 1943 ; in-8, XXII-150 p. avec gravures hors-texte, 2 dl.

A. T. Geoghegan. — The Attitude towards Labor in early Christianity and ancient Culture. (Id., 6). Ibid., 1945 ; in-8, XXVIII-250 p. avec gravures hors texte, 3 dl.

G. F. Reilly, C. SS. R. — Imperium and Sacerdotium according to St. Basil the Great. (Id., 7). Ibid., 1945 ; in-8, XX-160 p., 2 dl.

E. J. Duncan. — Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage. (Id., 8). Ibid., 1945 ; in-8, XXVI-158 p., 2,50 dl.

E. L Hummel, C. M. M. — The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage. (Id., 9). Ibid., 1946 ; in-8, XVIII-202 p., 2 dl.

Cette remarquable collection américaine est due à la compétence du prof. J. Quasten, qui édita jadis le *Florilegium Patristicum* de Bonn. Parti en Amérique quelque temps avant la guerre, il s'applique à y créer un centre d'études patristiques de réelle valeur, dont nous avons ici les productions. Dans la 1e étude fort attachante, le Dr. Plumpe, principal collaborateur du prof. Quasten en Amérique, étudie les origines scripturaires et extrascripturaires de la notion d'Église « Mère », puis examine à son propos certains écrivains anténicéens (Tertullien, Clément, Origène, Cyprien, Méthode d'Olympe), qui ont été en ce domaine les précurseurs des Pères du IVe siècle dans leur élaboration doctrinale. Cet ouvrage est une riche contribution à l'ecclésiologie.

L'A. de la 2e étude s'est appliqué à un sujet qui n'avait pas été jusqu'ici expressément traité : l'attitude de la civilisation antique, et surtout de la chrétienté patristique, à l'égard du travail. Après un aperçu de ce problème en ce qui concerne le monde païen et le monde juif, l'A. passe en revue tous les témoignages chrétiens des six premiers siècles et montre en conclusion la révolution que le christianisme a causée en ce domaine.

Dans les études qu'à suscitées le conflit de l'État et de l'Église au IVe siècle, le rôle dominant de saint Ambroise paraît avoir fait négliger la contribution remarquable apportée par saint Basile aux notions d'*Imperium* et de *Sacerdotium*. C'est à quoi s'applique le 3e fascicule. Sous les chapitres suivants : *Imperium et Sacerdotium* selon saint Basile ; leur conflit ; le Sacerdoce et les affaires séculières ; la collaboration entre les deux pouvoirs ; l'A. répare cette lacune avec maîtrise.

Depuis quelques années, l'attention des érudits a été spécialement attirée par l'Église perse, restée très sémitisée et peu influencée par la pensée gréco-latine. Le 4e fascicule occupe une place de choix dans le cadre de ces recherches, et complète les études faites sur le terrain eucharistique par dom Connolly et ses émules.

Le 5e fascicule est une étude détaillée des divers aspects de la notion de martyre chez saint Cyprien (accomplissement parfait de la volonté de Dieu, lutte contre le démon, imitation complète de la Passion du Christ, dignité et récompense du martyre, martyr et épiscopat). Un chapitre préliminaire met au point les discussions autour des notions de « martyr » et de « confesseur » chez le grand évêque de Carthage. D. H. M.

A. C. Headlam. — The Holy Catholic Church. An Address delivered to the Gloucester Diocesan Conference, Tuesday, October, 24, 1944. Oxford, Blackwell, s. d. in-16, 32 p., 2 sh.

Très utile résumé de ce qu'on pourrait appeler la doctrine officielle de

l'Église anglicane sur l'Église du Christ. On pourrait l'appeler ainsi parce qu'elle s'appuie sur les documents officiels de Lambeth 1920 et 1930, et que son auteur, qui vient de mourir, jouissait dans son Église, ainsi que dans le Mouvement œcuménique — branche *Faith and Order* — d'une autorité exceptionnelle. Un lecteur catholique retire de la lecture une impression décevante. Dans la théologie de l'Église, *Faith* se réduit à peu de chose, les symboles de foi étant considérés comme les principaux instruments de division dans l'Église au cours de son histoire ; au contraire, le domaine d'*Order* grandit, mais se réduit au seul ordre de droit ecclésiastique. La « sainte Église catholique » nous apparaît dans ces pages comme divisée, ayant perdu son unité extérieure. Contrairement aux anglo-catholiques et plus logiquement, semble-t-il, qu'eux, le Dr. H. considère les Sociétés protestantes comme faisant également partie de l'Église, et comprend le mot *catholique* uniquement dans le sens d'universalité, tandis que chez les anglo-catholiques il devient, dirait-on, synonyme d'apostolicité. D. C. L.

Yves de Montcheuil. — L'Église et le Monde actuel. Paris, Éditions du Témoignage chrétien, 1945 ; in-8, 190 p..

« Les quinze études qui composent ce recueil se répartissent naturellement en trois groupes. Les quatre premières sont des conférences qui pouvaient être prononcées en public. Les six études qui suivent font au contraire partie de ce qu'on nomme la littérature clandestine. Quant aux cinq dernières, qui forment un tout plus précis, elles reproduisent un cours en cinq leçons fait au printemps de 1932 dans un cercle d'élèves de l'École des sciences morales et politiques sur *L'Église et la vie politique*. Mais quoi qu'il en soit de ces différences de genre et de destination, toutes portent la marque d'un même temps et reflètent un même esprit. On n'y cherchera pas, sauf ici ou là peut-être, des idées personnelles. Rédigées presque toujours hâtivement, sans aucun souci de la forme, elles ne voulaient être qu'œuvre de vulgarisation, rappel de vérités essentielles. Elles offrent un parfait modèle de théologie robuste, quoique volontairement simple et classique, en même temps que de grande théologie engagée (Introduction). D. T. B.

J. A. Jungmann, S. J. — Gewordene Liturgie. Leipzig-Innsbruck, Rauch, 1941 ; in-8, XVI-342 p.

Le savant liturgiste d'Innsbruck réédite ici une série d'études et d'essais soigneusement revisés et augmentés. Le titre, d'ailleurs intraduisible, indique bien l'intention de l'A. de vouloir saisir, comprendre et faire comprendre la liturgie comme réalisation d'une croissance vitale et organique du culte divin. Elle s'inaugure à un certain moment de l'histoire divino-humaine, à un point déterminé du globe, et parvient à l'état présent après s'être assimilé mainte culture et avoir été en contact avec

beaucoup de peuples, d'où non seulement des enrichissements mais aussi sans doute des déformations et des excroissances. Le P. J. croit dégager ainsi les idées fondamentales des réalisations liturgiques, pour arriver au véritable esprit créateur des formes liturgiques authentiques. Relevons les problèmes principaux : De l'essence de la liturgie (I) ; Mouvement nouveau et loi ancienne dans notre culte (II) ; Histoire du mot « missa » (III) ; Préface et canon (IV) ; Formation du canon sous l'influence des doctrines eucharistiques au moyen âge (V). Au chap. X est étudiée une question très actuelle : la semaine chrétienne commence-t-elle avec le dimanche ? — Des tables et une intéressante bibliographie achèvent le volume. D. B. S.

Louis Bouyer. — Le Mystère pascal. (Lex Orandi, 4). Paris, Éd. du Cerf, 1945 ; in-12, 472 p.

Cet ouvrage, tiré à 4 ou 5000 exemplaires, a été épuisé en quelques semaines, au point que, à la louange de l'A. et à notre honte, le compte rendu de la 1re édition paraît ici alors que la seconde (guère modifiée) est déjà en circulation depuis plusieurs mois. Il est une méditation développée sur la liturgie des trois derniers jours de la semaine sainte, et constitue certainement la meilleure introduction que puissent trouver les fidèles, pour assister pieusement et intelligemment aux offices du *Triduum sacrum*. Après une introduction sur le mystère chrétien et sa catholicité, l'A entreprend, dans un 1er chapitre tout à fait remarquable, l'exposé de l'office des ténèbres, où la valeur liturgique du psautier et des prophéties est replacée dans le véritable cadre de la prière antique. Pour beaucoup, ces quelques pages ont été une révélation. Le volume méritait déjà tout son succès par la richesse doctrinale qui est contenue dans ce premier chapitre. L'office du Jeudi-Saint *(Oblatio in cena Domini)*, traite du banquet messianique et du ministère de la réconciliation, de l'Eulogie eucharistique, fraction et communion, de la bénédiction du Chrême et de l'Agapè *(mandatum)* ; l'*In Parasceve*, du mystère de l'Agneau et de la Croix du Christ. Quant à l'office du Samedi-Saint il s'inaugure par une étude très importante sur la Descente aux enfers, et considère ensuite le tombeau vide et le ministère de la réconciliation, puis l'*eucharistia lucernaris*, feu nouveau, la grande vigile, la bénédiction des fonts, et enfin « le festin de l'Agneau ». Suivent quelques appendices : questions de théologie moderne (D. Casel) ou lectures de Pères et de théologiens des siècles derniers (S. Cyrille d'Alexandrie, Bérulle, Newman).

Cet ouvrage trouve certainement place parmi les toutes meilleures productions du mouvement liturgique. D. O. R.

Sebastianus Tromp, S. I. — Actio catholica in Corpore Christi. Rome, Université grégorienne, 1936 ; in-8, 54 p.

La guerre nous a fait retarder la recension de cet opuscule dans lequel, avant la publication de son livre *Corpus Christi quod est Ecclesia* (Cfr

Irénikon, 17 (1939), p. 600), l'A. a repris, en l'ornant d'une abondante bibliographie, un article paru dans le *Periodica de re morali, canonica, liturgica*. On y trouve un exposé schématique (dans la manière habituelle au P. T.) et graduel, sur le fond du Corps mystique du Christ, de l'*Action catholique* proprement dite, qui est une coopération *mandatée* à l'apostolat hiérarchique ; le côté juridique, principal en l'occurence, fait l'objet d'un chapitre spécial. Chaque chapitre est orné d'un exergue tiré de saint Jean Chrysostome. Le tout est une source utile de références.

D. C. L.

Thomas S. Eliot. — Sommes-nous encore en Chrétienté ? Bruxelles, Éd. Universitaires, 1946 ; in-12, XVII-152 p.

L'auteur, poète, dramaturge, d'une culture très étendue, est comme un des oracles de l'Angleterre actuelle. Ce volume porte dans l'édition originale le titre *The Idea of a Christian Society*. Reçu dans l'anglicanisme en 1927, high churchman, T.-S. Eliot a, en bien des points, un esprit catholique. Dans ces pages, il voudrait définir ce qu'est une société chrétienne : elle devrait retrouver l'atmosphère et la vitalité de la chrétienté d'Occident au temps de son unité doctrinale, ecclésiastique et hiérarchique. Ce n'est pas une étude de la vie chrétienne comme telle, mais de la partie laïque de la société chrétienne. A ce titre, cette étude apporte des éléments à la question, si étudiée de nos jours, de la présence du christianisme dans la vie profane. L'A. ne se contente pas d'abstractions ; c'est dans l'Église qu'il connaît, celle d'Angleterre, qu'il cherche ses exemples. Ainsi, ceux qui s'intéressent à l'anglicanisme feront bien de lire cet ouvrage. Dans sa préface l'A. écrit ces lignes : « Certes, c'est une excellente institution qu'une Église nationale, mais dans la seule mesure où elle se tient elle-même pour l'organe, sur un territoire donné, d'une Église transcendante aux valeurs nationales... Je crois à l'idée de Chrétienté. » L'ouvrage est complété par des notes et appendices de l'A., des commentaires du traducteur, les unes et les autres riches en renseignements divers.

D. T. B.

Charles Journet. — Exigences chrétiennes en Politique. Paris, Egloff, 1944 ; in-8, 590 pages.

« Lutter pour l'humain » — telle est l'inspiration commune à ces écrits et conférences que l'A., bien connu de nos lecteurs, a réuni dans ce gros livre. Lutter pour que l'homme, tiraillé de tous côtés, ne tombe pas dans les exagérations qui le guettent de nos temps. Éviter les extrêmes, garder la mesure et donner à chaque chose sa juste valeur, tels sont les conseils qui se dégagent de ces fortes lecons : Ni l'extrême de l'individualisme où l'homme devient égoïste et anti-social, mais ni le totalitarisme non plus où l'État aurait vite fait d'anéantir et absorber tout ce qui en l'homme est dignité et reflet divin. Donner à César ce qui lui est dû, c.-à-d. une

participation intelligente et active dans les affaires de ce monde, — mais donner à Dieu ce qu'il demande, soit le détachement, le désintéressement et les prémices de tout le bien qu'il a mis en nous. Être dans le monde mais pas de ce monde, telle est la synthèse, le fil conducteur à travers le livre. Et ce fil conducteur nous mène à travers toutes les situations délicates qui se sont présentées ces derniers temps devant l'homme moderne. Le livre est dédié à « ceux qui refusent d'adorer les images de la Bête, à ceux qui croient que de chute en chute, mais de gain obscur en gain obscur, le temps marche vers la résurrection, l'histoire du monde vers la Jérusalem céleste ». A.

E. T. Davies. — The Political Ideas of Richard Hooker. Londres, S. P. C. K., 1946 ; in-12, XII-98 p, 6/-.

Richard Hooker est le premier ecclésiastique anglican qui ait écrit un traité en anglais sur le droit ecclésiastique. Sa langue est classique. Son exposé, encore imprégné des conceptions scolastiques, est d'une précision remarquable. Le traité intitulé *Laws of Ecclesiastical Polity* composé par lui, est en huit tomes dont les trois derniers sont posthumes et le dernier inachevé. Après avoir exposé la notion de loi, il distingue en Dieu deux lois fondamentales et traite alors des lois de l'ordre naturel et surnaturel. L'ouvrage est dirigé contre les presbytériens qui rejettent l'ordre naturel et l'institution divine de l'épiscopat ; il leur montre que leur exégèse est erronée. Cette œuvre acquiert un regain d'actualité aujourd'hui où les notions de droit et de justice au sens chrétien sont battues en brèche.

D. T. B.

Cyrille Wilczkowski. — Grands thèmes et message de la littérature russe. (Coll. Initiations, 9). Paris, Éd. Revue des Jeunes, 1945 ; in-16, 148 p.

L'A. de cet ouvrage nous montre avec beaucoup de compétence et de sympathie les grandes inspirations de l'âme et du peuple russes, tels qu'ils se manifestent dans la littérature. Placé dans un milieu géographique plutôt austère, aux prises durant son histoire avec toutes sortes d'ennemis, le peuple russe s'est élaboré un caractère porté aux extrêmes : tantôt à une action énergique, impétueuse, violente, tantôt à une paresse inerte, résignée, fataliste. Profondément religieux, les idées matérialistes et athées, qui sont d'ailleurs d'importation étrangère, ne sont pas parvenues à déraciner de son âme cette foi chrétienne. Ce qui caractérise aussi le peuple russe à travers toute son histoire c'est la recherche constante de la justice *(iskanie pravdy)* morale, sociale, religieuse. Et tout cela est reflété dans la littérature aussi bien ancienne que moderne. Pénétrée ainsi par l'esprit orthodoxe, la littérature russe en traduit aussi l'optimisme ; son message est un message réconfortant : « Transfiguration,

résurrection, ces deux idées centrales de l'Église orientale en constituent, le thème dominant ». R. K.

Frédéric Nietzsche. — Pages mystiques. Extraits traduits et commentés par A. Quinot. Paris, Robert Laffont, 5. éd. 1945 ; in-8, 296 p.

C'est un ouvrage extrêmement instructif et révélateur que celui d'A. Quinot, fondateur d'une société française d'Études nietzschéennes. Il a pris dans toute l'œuvre du philosophe, suivant l'ordre chronologique, les passages d'une signification mystique. Ces extraits sont introduits par une longue préface en laquelle l'auteur veut nous révéler le caractère mystique et prophétique de Nietzsche, qui avait l'ambition d'apporter au monde une « révélation ». Pour nous donner un fil conducteur, l'éditeur divise l'existence du philosophe en quatre périodes : 1844-1864, période chrétienne ; 1864-1867, période du romantisme métaphysique ; 1876-1881, période positiviste, et 1881-1900, période théosophique, laquelle est la plus féconde à ce point de vue « mystique ». Prophète égaré par l'orgueil, par des théories enivrantes pour qui recherche la vérité en dehors de la Vérité révélée, on ne peut lui nier la conviction et la sincérité, comme on peut trouver une explication, tout le monde le sait, en son existence tragique, en son tempérament exceptionnel et en sa fin mentale. Les chrétiens se demanderont si le dieu du « Nietzsche mystique » est le leur. Parfois ils retrouveront des accents des mystiques chrétiens, mais ils sont rares. Le dieu de Nietzsche lui est personnel, changeant, effrayant par sa complexité d'éléments où l'on retrouve de tous les systèmes religieux, depuis Dionysios jusqu'aux philosophies hindoues en passant par la Sophia. La contradiction, qui n'effraye pas ce penseur, il la place en Dieu même. A certaines périodes de sa vie il croit incarner l'Antéchrist. Ouvrage pour des spécialistes, et non, il va sans dire, manuel de mystique. Glossaire nietzschéen, références et rapprochements multiples facilitent l'étude de ces textes. D. T. B.

Eudo C. Mason. — Lebenshaltung und Symbolik bei Rilke. Weimar, Bölhaus, 1939 ; in-8, XXXII-142 p.

Cette étude littéraire est marquée de profondeur, mais parfois aux dépens de la clarté. Dans la première partie l'A. démolit avec autant de fougue que de souci de la véracité la thèse jusqu'ici communément admise qui voyait dans l'attitude religieuse de Rilke l'élément fondamental de sa *Weltanschauung*, pour lui substituer la thèse contraire, selon laquelle c'est l'art créateur qui forme son élément constitutif. Le premier chapitre sur sa conception du monde se trouve être le mieux construit. La deuxième partie épluchant scrupuleusement le fameux symbolisme rilkéen, présente un intérêt palpitant, mais reste en bien des endroits trop floue et surchargée de citations d'autres études analogues. Ceci a cependant le grand avantage de couper court à toute présomption de vouloir comprendre parfaitement et de classer dans une catégorie déterminée ce poète unique.

En fin de compte il faut savoir gré à l'auteur de nous conduire dans les galeries secrètes du grand solitaire, d'où chacun peut rapporter quelque chose de grand et de consolant, ne fût-ce que la sourde nostalgie du beau et du bien. D. N. O.

Alec Robertson. — Contrasts : The Arts and Religion. Londres, S. C. M. Press, 1947 ; in-12, 128 p., 6 sh.

Voici un petit livre lucide qui peut servir d'introduction aux relations complexes de la religion et de l'art. L'auteur avoue s'être laissé guider par la foi et l'intuition plutôt que par la raison et la logique, et dans sa synthèse finale il aspire à ce que la poésie vienne imprégner la philosophie et la théologie (p. 118). Toutes les grandes figures qui sont passées en revue : Keats et Maritain, Bach et Haendel, Milton et Shakespeare, Housman et Hopkins, El Greco, Blake, et Van Gogh ont leur message religieux qui est fait de l'harmonie dont ils ont témoigné. D'après cette phrase de Van Gogh « on est mené à Dieu quand on tâche de comprendre la vraie signification de ce que les grands artistes, les maîtres sérieux, ont dit dans leurs chefs-d'œuvre » (p. 117). V. J.

HISTOIRE

Karl Müller. — Kirchengeschichte. T. I ; 1e partie ; 1er et 2e fascicules. Tubingue, Mohr., 1938 et 1940 ; in-8, VIII-600 p.

Cette Histoire de l'Église catholique des origines au VIIe s., écrite par un professeur allemand de théologie évangélique, est à sa troisième édition, revisée cette fois par l'auteur et un de ses collaborateurs. L'exposé est simple, clair, précis ; les notes sont rares ; les chapitres longs et précédés de l'indication détaillée des sources, des ouvrages consultés et des articles les plus récents. Le début de cette histoire se base sur une exégèse protestante, qui rejette l'historicité de la résurrection du Christ et la fondation d'une Église par le Christ. L'un et l'autre événement est né dans l'imagination des apôtres. L'élément surnaturel et divin dans les origines et les développements de l'Église étant ainsi éliminé, les événements dépendent uniquement des contingences humaines et les institutions des circonstances souvent fortuites ; les hommes jouent un rôle prépondérant dans l'histoire de l'Église au même titre que dans l'histoire profane. C'est un point de vue auquel ne souscriront pas les auteurs catholiques. D. T. B.

Geistige Grundlagen Römischer Kirchenpolitik. — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1937 ; in-8, XVIII-630 p.

Cet ouvrage contient quatre monographies ayant chacune une pagination à part et publiées par les soins du Séminaire historique dirigé par

Erich Caspar, aujourd'hui décédé. Voici ces monographies : U. GMELIN, *Auctoritas, Römischer Princeps und päpstlicher Primat* (154 pages) ; G. ROETHE, *Zur Geschichte der Römischen Synoden im 3 und 4 Jahrhundert* (123 pages) ; W. PEWESIN. *Imperium, Ecclesia Universalis, Rom.* (162 pages) ; A. REINCE, *Die Schuldialektik im Investiturstreit* (90 pages). Ces quatre études sont ce qu'on appelle en Allemagne des « geistesgeschichtliche Studien », les institutions naissent et apparaissent à la suite d'une évolution lente des concepts qui acquièrent un sens très éloigné du sens primitif : ainsi l'autorité du Pontife romain s'est accrue par une lente évolution où son pouvoir est de plus en plus assimilé au pouvoir de l'empereur romain. Ces différentes études se limitent à une période assez courte de l'histoire et dans cette période elles s'attachent aux ouvrages les plus représentatifs pour en dégager les éléments nouveaux qu'ils introduisent dans les concepts. A la base de ces études se trouve la conviction que les institutions religieuses et notamment catholiques contiennent des éléments entièrement nouveaux que n'avaient ni prévu ni voulu le Christ ou les Apôtres : thèse à laquelle nous ne pourrions souscrire.

D. T. B.

Hugo Rahner. — Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum. Einsiedeln, Benzinger, 1943 ; in-8, 378 p.

Dans cet ouvrage, ajouté à ses autres œuvres d'une érudition bien connue, l'A. entreprend une étude des relations de l'Église et de l'État, depuis les origines jusqu'à la séparation du XIe s., sous la forme d'une publication de textes soigneusement choisis, qu'il groupe sous les chefs suivants : l'Église et l'État au temps des martyrs ; le combat pour la liberté dans l'Église constantinienne ; la séparation des pouvoirs dans la lutte contre le césaropapisme, contre l'Église d'État de Justinien ; Rome et Byzance jusqu'au grand schisme. Il montre aussi le développement de la pensée de l'Église sur le problème Église-État, et rejette l'opposition classique entre l'Église d'avant et d'après Constantin. L'A. a réuni ces textes pour nous en faire tirer une leçon relativement aux temps actuels. Ses introductions à chaque chapitre sont très au courant des derniers travaux patristiques.

D. H. M.

Fr. Monald Goemans O. F. M. — Het Algemeen Concilie in de Vierde Euw. — Nimègue, Dekker et van de Vecht, 1945 ; in-8, XVIII-324 p.

Cet ouvrage est une thèse pour l'obtention du grade de docteur en théologie à l'université de Nimègue. L'A. se tient sur le terrain purement historique et se défend de résoudre des questions dogmatiques, même si du point de vue des faits il semble les toucher. Son but est d'établir la chronologie la plus exacte possible des conciles, synodes, réunions ecclé-

siastiques au IVe siècle et de refaire l'histoire des luttes religieuses de cette époque. Tâche ardue mais nécessaire pour suivre le développement de la connaissance du dogme trinitaire. Son but principal est de préciser des notions et avant tout celle de Concile général au IVe siècle dans les actes des conciles, les ouvrages des Pères de ce siècle et les autres auteurs contemporains. Il constate que le concile de Nicée est appelé « universel » uniquement parce qu'il réunissait les évêques représentatifs de l'Église entière et nullement parce que le Pape y était représenté ; ceci ne signifie pas que les Pères excluaient la nécessité de cette représentation. Le concile de Constantinople, reconnu plus tard comme œcuménique, n'était regardé alors que comme un synode oriental où les évêques d'Occident n'étaient pas représentés. — Au IVe siècle c'était la fonction de l'Empereur de convoquer le Concile général ; ceci ne nie pas le droit ou la fonction du Pape de le convoquer. La valeur obligatoire des décrets dépendait de l'unanimié avec laquelle la décision avait été prise ; nulle part il n'est alors question d'une confirmation du Pape. Celle-ci n'est d'ailleurs pas niée et est même admise implicitement. Dans l'idée de cette époque le Concile est infaillible ; on ne songe pas encore à une infaillibilité du Pape ; elle n'est pas niée, mais on ne pourrait pas non plus la déduire de ce fait. Le livre se termine par quatre appendices et des tableaux historiques qui facilitent la lecture de l'ouvrage. D. T. B.

V. Martin. — Les origines du Gallicanisme. Paris, Bloud et Gay, 1939 ; in-4, 2 vols. 366 et 392 p.

Après avoir défini avec précision ce qu'est le Gallicanisme vis-à-vis d'autres mouvements avec lesquels on est tenté de le confondre, l'A. étudie les développements des facteurs qui ont favorisé l'éclosion du Gallicanisme au cours des débats de l'année 1408. Puis il s'attache aux vicissitudes des axiomes essentiels de cette théorie — supériorité du Concile sur le Pape, libertés bénéficiales et fiscales — depuis le concile de Pise jusqu'à l'établissement de la véritable charte du Gallicanisme : la Pragmatique Sanction de Bourges dont l'Ancien Régime ne perdra jamais le souvenir. Cet ouvrage écrit par un spécialiste éminent est indispensable pour toute étude sérieuse du Gallicanisme. D. H. M.

J. Bühler. — Deutsche Geschichte III. Das Reformationszeitalter. Berlin, De Gruyter, 1937 ; in-8, VIII-500 p., 16 planches hors texte.

Le titre seul indique qu'il s'agit d'une histoire du peuple allemand. L'auteur admet qu'à toute époque un peuple est dominé par des personnalités qui le transforment, donnent une direction à son développement culturel et le conduisent ainsi vers ses destinées historiques. Ce troisième tome (les deux premiers n'ont pas été analysés dans cette revue) est divisé en deux livres : I. Du Moyen Age à la Réforme ; II. L'Époque de la Réforme. L'A. montre par quelles forces dynamiques le moyen âge a amené le peuple

allemand au seuil de la période des révolutions politiques et religieuses. Pour caractériser le peuple allemand à la fin du moyen âge (ceci est une originalité de l'ouvrage) Bühler étudie d'abord la vie artistique de ce peuple, d'où il tire les traits généraux de son caractère ; et expose ensuite dans ce cadre les événements historiques. — Dans le second livre au contraire il montre après l'exposé des événements historiques quelles sont les personnalités marquantes de cette époque : les empereurs Maxilimien et Charles-Quint, les évêques, les princes, les humanistes, les écrivains, mais surtout, les dominant tous par sa piété fougueuse et son désir d'indépendance, dont les empreintes sont restés dans le peuple allemand, la personne et l'action de Luther. D. T. B.

M. Constantin Weyer. — L'âme allemande. Paris, Grasset, 1945 ; in-12, 148 p., 60 fr.

Cet ouvrage aura sans doute du succès en librairie, en raison de la thèse outrancière qui y est défendue et qui plaît à ceux — et ils sont nombreux — qui confondent patriotisme et fanatisme. On ne peut rendre toute l'Allemagne responsable des crimes commis par un parti politique, surtout par un parti comme celui des nazis, qui faisait profession de brigandage. L'A. s'en prend, pour expliquer le tempérament guerrier de l'âme allemande, à la langue germanique et en particulier à sa manière de former les verbes ; il rend responsable de la guerre la grande natalité du peuple allemand, et fait le procès des familles nombreuses. Inutile de dire que cet ouvrage est en opposition avec l'esprit du christianisme. R. K.

Louis-Eugène Bélanger. — Les Ukrainiens catholiques du rite grec-ruthène au Canada. Laval-Québec, Faculté de Droit Canonique, 1945 ; in-8, 56 p.

Cet ouvrage contient des extraits d'une thèse présentée à la faculté de Laval (Canada). Il est divisé en trois parties : 1. Histoire des Ukrainiens du Canada ; 2. La raison d'être du rite ruthène au Canada ; 3. L'adhésion au rite ruthène. L'A. traite la question avec une sympathique connaissance de la cause. Il met bien en relief l'universalité de l'Église, qui admet en son sein avec une égale considération la diversité des rites. R. K.

Sidney Dark. — The passing of the Puritan, Londres, Skeffington, s. d., in-12, 100 p., 8/6.

Il y a quelque chose dans le caractère de l'Anglais moyen qui tend toujours vers le juste milieu : ni trop de logique, ni trop d'empirisme, ni trop de travail, ni trop de soucis non plus, ni trop de religion mais autant qu'il convient d'en avoir pour un gentleman. Cette préoccupation d'éviter les outrances est visible dans la politique et dans la psychologie anglaise mais aussi dans le domaine religieux. A la mort de la reine Vic-

toria, — il y a de cela un demi siècle, — on constate que le « puritanisme » avait rendu la religion des Anglais austère, étroite et étouffante ; un mouvement se dessina, par réaction, parmi ces « jolly good fellows » pour lui rendre son humanisme, sa poésie et sa beauté. « Les dimanches, dit l'A., étaient devenus des journées de répression et non des jours de joie, il faut leur rendre le sens et l'esprit de « Dieu ». L'A. plaide donc la tolérance ; tolérance de toutes les opinions, « gage de paix » entre les hommes, — l'intolérance étant une « vulgaire impertinence ». Toutefois cette tolérance ne doit pas être de l'indifférentisme religieux ; « que celui qui a des « strong convictions » se garde simplement de les ventiler hors propos. — Et voici la conclusion de cet excellent petit livre, où l'A. cite Thomas Jefferson : « ... I tolerate with the utmost latitude the right of others to differ from my opinion, without imputing criminality to them. I know too well the weakness and uncertainty of human reason to wonder at its different results. Both of our political parties, at least the honest part of them, agree conscientiously in the same object : the public good ; but they differ essentially in what they deem the means of promoting that good » (p. 99). Tous les excès sont nuisibles. Est nuisible aussi tout essai d'imposer par la force une idée juste. Si le puritanisme disparaît d'Angleterre, faut-il encore se garder qu'aucune autre exagération ne prenne sa place ; tellement il est vrai qu'un extrémisme en engendre un autre, pire que son prédécesseur ; *In medio stat virtus*.

P. E. Kovalevskij. — Istoričeskij putj Rossii. Paris, chez l'Auteur, 4e éd. 1946 ; in-8, 96 p.

Le but de cet ouvrage, dit l'A., est « de montrer comment s'était constitué le chemin historique de la Russie, comment il s'est dédoublé et comment il s'est historiquement rectifié, question dont la solution commande les destinées futures du peuple russe. Seule, une reconstruction générale strictement scientifique d'un tel chemin peut rendre possibles des conclusions pour l'avenir ». Il trace ensuite l'histoire du peuple russe dans toutes ses périodes, jusqu'aux événements les plus récents, et en déduit que la Russie est un État à la fois européen et oriental, se trouvant à la frontière de ces deux mondes ; que s'il lui est arrivé de ne vouloir être que l'un ou que l'autre, il s'en est suivi une déviation catastrophique. L'idéal de la vie populaire en Russie résida toujours dans un juste équilibre entre les forces spirituelles et temporelles ; là aussi tout fléchissement tendant à imiter les régimes byzantins ou occidentaux a rompu l'équilibre et amené des crises graves. Notons la thèse de Tioutchev du protectorat de la Russie sur toute l'Europe, avec l'établissement d'un pape orthodoxe à Rome, et la réunion de toute la chrétienté à l'Église orthodoxe sous l'empereur de Russie. Item, l'idée de Gogol et de Kireevski, qui considéraient l'Occident comme spirituellement vide ; seule une culture orthodoxe pourrait le sauver. Tchaadaev avait émis la thèse contraire, à savoir que le

monde chrétien a été fait pour l'Occident, tandis que l'Orient orthodoxe demeurerait à jamais stérile. Il était à ce point pénétré de la conception catholique du monde, qu'il considérait tout ce qui se trouve en dehors du catholicisme comme inexistant. — Ajoutons que les premiers pensaient la même chose de l'Orthodoxie, et que c'est dans cette persuasion opposée que réside la plus grande difficulté de l'Union des Églises. R. K.

I Married a Russian. — Letters from Kharkov, edited by LUCIE STREET. Londres, Allen et Unwin, 1944 ; in-8, 279, 126 p..

Collection de lettres datant de 1930 à 1942 d'une jeune Anglaise qui épousa un ingénieur communiste russe. La vie en Russie y est décrite minutieusement, jour par jour. L'A. a une connaissance défectueuse de la langue russe : presque chaque mot transcrit contient une faute. Dans le mot « Pushkinskaja », (Place de Pouchkine) la terminaison « skaja » voudrait dire « place » et ainsi à l'avenant. Cet ouvrage est un éloge dithyrambique du régime soviétique et de la révolution mondiale. R. K.

Victor Kravchenko. — I Chose Freedom. The personal and political Life of a Soviet Official. New-York, Scribner, 1946 ; in-8, 496 p., 3,50 dl.

L'A. de cet ouvrage est un ingénieur de formation soviétique, ancien membre du parti communiste russe, fils d'un révolutionnaire. Il fut un certain temps commissaire du peuple. Son histoire est ici racontée depuis son enfance, jusqu'à son départ pour l'Amérique et son évasion de la commission soviétique d'achat, dont il était membre. Il nous dit comment le dégoût du régime communiste se développa peu à peu en lui, en même temps que la pensée d'une fuite. L'occasion s'en étant présentée, il mit son projet à exécution en 1943. — Cet ouvrage, qui se lit avec beaucoup d'intérêt, est nettement anticommuniste. R. K.

Samuel. N. Harper. — The Russia I Believe in. Memoirs edited by P. HARPER. University of Chicago Press. 1945 ; in-8, XIV-279 p. 3.50 dl.

L'auteur de cet ouvrage est professeur à l'Université de Chicago où il enseignait six mois chaque année et employait les autres six mois à visiter l'URSS aux frais de l'Université, étudiant l'expérience soviétique du point de vue économique, social et culturel, tâche à laquelle son père l'avait préparé dès 1905 par l'étude de la langue et un premier voyage en Russie. Il n'est ni journaliste ni diplomate, quoique en relation continuelle avec ceux-ci ; il observe, tâche de comprendre et d'expliquer par la mentalité soviétique. Il semble favorable au régime bolchevique qu'il ne justifie cependant pas. Le problème fondamental est celui-ci : comment les Russes rattraperont-ils les Américains sur le terrain de

la production en quelques années seulement ? — Ce livre rédigé sous forme de mémoires n'a pu être achevé par l'auteur, décédé en 1943. Son frère a publié les lettres, notes et courtes études trouvées en manuscrit. L'exposé est très vivant mais ne fournit pas de vues profondes et d'ensemble ; c'est l'impression du moment. En 1939 lors de son dernier voyage en Russie, il a eu l'impression que si, à ce moment, la France et l'Angleterre avaient offert des avantages réels à la Russie, le pacte germano-soviétique n'aurait pas été conclu et les événements auraient pris une autre tournure. D. T. B.

Dr. Dom. Cypr. Coppens, O. S. B. — Tabulae geographicae seu Atlas in Martyrologium Romanum, indice alphabetico instructus. Turnhout, Brepols, 1945 ; in-4, 17 pl., 31 p.

Quatorze planches suffisent à fixer les multiples localités citées dans le calendrier universel du Martyrologe romain. Les frontières politiques de 1938 président à leur répartition, les cours d'eau sont sommairement tracés, le fond orographique pourtant si suggestif, fait malheureusement défaut. Un index traduit en plusieurs langues, fournit une clef précieuse à la curiosité inexperte des jeunes hagiographes qui se réjouissent de pouvoir localiser la patrie de nos valeureux modèles. D. M. F.

G. Deromieu. — L'Inquisition. (Collection Mythes et Religions — Couchoud). Paris, Presses Universitaires, 1946 ; in-12, 129 p.

Cette brève étude décrit siècle par siècle l'évolution de l'Inquisition, depuis ses origines jusqu'à son déclin. S'attachant au caractère et aux procédés de ce célèbre tribunal, l'A. s'étend surtout sur la procédure inquisitoriale des XIIIe, XIVe et XVe siècles. Ce travail est mené dans un esprit de sereine impartialité et se fonde sur les meilleurs travaux des ecclésiastiques qui se sont occupés de cette question. Le *Manuel de l'Inquisiteur* de Bernard Gui, publié et traduit par Mollat, a été ainsi libéralement exploité. D. H. M.

Georges de Plinval. — Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Lausanne, Payot, 1943 ; in-8, 430 p.

La parution de cet ouvrage fait songer, quoique en de moindres proportions il est vrai, à la réhabilitation que Harnack tentait, au lendemain de la première guerre (1921) d'un autre hérétique de l'antiquité en publiant sa célèbre étude sur Marcion. Le « Pélage » d'aujourd'hui, en effet, s'il fut publié dans un pays neutre, pendant la guerre, n'est entré dans la publicité qu'après celle-ci. On sait que M. de Pl. s'est occupé de Pélage depuis plus de dix ans au moins, et que les érudits ont eu l'attention attirée depuis lors sur ses restitutions de textes au célèbre adversaire de la grâce. C'est du reste l'originalité du présent ouvrage de fixer un peu mieux

encore l'héritage littéraire pélagien sur lequel on n'a certainement pas fini de discuter. En plus, l'A. a cherché à camper son personnage, et à déterminer son influence comme réformateur et comme novateur. Ce moine, toujours un peu mystérieux, échappe aux investigations lumineuses, comme il semble avoir lui-même recherché toute sa vie à se dérober et à agir en sous-main. Peut-être l'A. s'est-il un peu trop épris de sa grandeur — ce qui est du reste bien naturel à l'historien appliqué, lorsque, comme M. de Pl., il est à la recherche de courants d'idées généraux, et qu'il a le mérite de transcender les faits. C'est ce qui a fait écrire à M. Bardy à propos de la présente étude : « Aux réticences, aux sous-entendus, aux mensonges mêmes — puisqu'il faut écrire ce mot — de Pélage, il est permis de préférer la franchise et la loyauté de S. Jérôme et de S. Augustin » (RHE, 1946, p. 472). — Il n'en reste pas moins que cet ouvrage marquera dans la littérature religieuse contemporaine et que la querelle pélagienne ainsi que la personnalité de son auteur auront été l'objet d'un rajeunissement qui fait honneur à la science. D. O. R.

V. H. H. Green. — Bishop Reginald Pecock. Cambridge University Press, 1945 ; in-8, VIII-262 p., 12/6.

L'évêque de Chichester Pecock (1390-1460), déposé de son siège en 1458 pour opinions subversives par un Concile de l'archevêque de Cantorbéry, malgré sa rétractation, et relégué dans une abbaye jusqu'à sa mort, est une personnalité encore très discutée. Est-il précurseur de la Réforme, ou tenant de la suprématie du pape ? L'auteur le montre homme de la Renaissance, émule d'Érasme, persuadé que les méthodes de polémique et d'enseignement doivent être renouvelées en accordant une plus large place à la raison. D. T. B.

Dr. Heinrich Fels. — Joh. Adam Möhler. Der Weg seines geistigen Werdens. Limburg an der Lahn, Steffen, 1939 ; in-8, 140 p.

Cette excellente petite biographie est dédiée au théologien défunt, Rademacher (dont *Irénikon* a souvent parlé), « qui a lu avec plaisir le manuscrit et même les épreuves de ce livre, afin de rester ainsi en contact avec la pensée de Möhler, qu'il aimait tant ». Arnold Rademacher, dit la Préface, a été un des premiers à reprendre la pensée maîtresse de toute la vie de Möhler, a savoir son idéal pour l'Union des Églises, saint Athanase et la Symbolique. Nous trouvons dans ce petit livre, étudiées avec une profonde sympathie, toutes les sources qui ont influencé la formation du jeune homme, de l'étudiant et du professeur. La sérénité profonde en face d'opinions divergentes de la sienne, Möhler la doit à son amour et sa connaissance des Pères de l'Église. Chez eux il a puisé un vivant, un frais et libre christianisme. Chez eux aussi il trouve ce respect des « adversaires » qui lui permet d'aborder les points les plus déli-

cats sans le moindre risque de froisser et sans céder pourtant une parcelle si minime soit-elle de la Vérité. L'A. nomme Möhler « ein grosser Ireniker ». — « Quand deux adversaires, dit Möhler, se sont mis à se parler à nouveau, ils sont déjà sur le chemin de la réconciliation. Il est bon de se rappeler, à cette occasion, que le but poursuivi est une entente et une réconciliation ; quand on y songe comme il faut, on évitera des gros mots et des mensonges. Qui donc choisirait des gros mots et des mensonges comme moyens pour parvenir à la Paix ? Qui peut s'imaginer que des mensonges peuvent aboutir à la Vérité ... ? » — Cet esprit johannique, ces idées de Möhler, sa préparation technique et ses rapports personnels avec les protestants doivent être un idéal pour tous ceux qui s'intéressent et qui travaillent pour l'Union. A.

Nicolas Zernov. — Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev. Londres, S. C. M. Press, 2e édit., 1944 ; in-8, 170 p., 8/6.

« De nos jours la civilisation chrétienne tout entière est mise en question ; son avenir dépendra, de l'acceptation ou du rejet par elle de la vision de l'Église que K., D. et S ont eue » (p. 168). Le message de ces trois « prophètes », malgré les formes différentes qu'il prend chez chacun d'eux, se résume dans l'établissement du Royaume de Dieu sur terre grâce à l'action de l'Église qui se fait par l'*intérieur* ; telle serait, d'après l'A., la mission propre de l'Église qu'elle aurait abandonnée pour d'autres, moins essentielles, et parfois même étrangères à sa vraie nature. Les hommes alors auraint tenté d'y suppléer par de faux moyens conduisant nécessairement à de fausses solutions de l'éternel problème du bonheur sur terre.

On peut donc résumer le volume comme un nouvel écho du « messianisme » russe et, cette fois, par la plume d'un Russe, docteur d'Oxford et actuellement professeur là-bas. Comme il ne peut plus y avoir de messianisme depuis la venue du Messie, le russe, tout comme n'importe quel autre doit conduire à l'utopie. Le livre se lit avec intérêt et utilité ; il est pourvu d'une bibliographie D. C. L.

Dr. Cornelia J. De Vogel. — Ecclesia catholica. Redelijke verantwoording van een persoonlijke keuze. Utrecht-Bruxelles, Spectrum, 1946 ; in-8, 276 p.

Ces pages font penser à une autre convertie — russe celle-là — Madame Swetchine. Son dernier biographe, le P. Rouët de Journel, a écrit qu'elle vint au catholicisme « d'un pas lent, exempt d'enthousiasme, mais ferme et irrésistible ». Cela vaut bien aussi pour l'A. de cette « justification devant la raison d'un choix personnel », où apparaît une valeur intellectuelle incontestable et une grande fermeté d'adhésion spirituelle. Joseph de

Maistre se moqua un peu des études infatigables de Madame Swetchine dans sa recherche de la vérité. Il lui appliqua les mots de l'anglais Sherlock : « *Never a man was reason'd out of his religion* », et lui rappela que Bossuet comprenait la conversion comme une « illumination soudaine » ; c'était mésestimer certainement un peu le contexte normal des interventions divines dans la vie humaine. Dans le présent ouvrage, l'effort humain d'une théologienne de talent n'est pas non plus à mépriser. Son essai sur les *Lectures on Justification* de Newman avait naguère attiré sur elle l'attention du public pensant. Cependant, ce qui, ici, aurait dû rester uniquement une « justification d'un choix personnel » s'étend à des affirmations dépassant ce terrain : l'apodictique prend souvent la place du simple témoignage. L'A. ne cache pas sa conviction d'avoir démontré l'impossibilité du « contenu dogmatique » protestant, conviction exprimée clairement à la p. 11. Un critique protestant, que nous croyons sincère, a pu dire que ce livre n'apportait rien de neuf, et ne fait que répéter ce que d'autres ont déjà dit souvent. Peut-être n'est-ce pas entièrement exact, car ce qu'on trouve ici sur les positions de K. Barth est inédit et est exprimé avec grande compétence. Mais somme toute ce livre, pour autant qu'il entend être une apologie, n'est pas très original dans sa méthode. Il n'en pourra pas être autrement dès que le protestantisme est envisagé sous l'angle d'un « contenu dogmatique ». Le protestant théologien restera en général peu ému par une argumentation historique sur le dogme telle qu'on la trouve aussi sous la plume de Melle De Vogel. Il niera que la vraie nature du protestantisme est la négation, l'incrédulité dogmatique, la division, ainsi qu'en convient si bien notre A. elle-même dans le dernier chapitre, en s'exclamant : « Cercle fatal ! Comment en sortir ? » En effet, le véritable intérêt du livre est dans ce chapitre, où il est parlé de l'unité interne du protestantisme, malgré son triste état d'éparpillement extérieur en de nombreuses confessions et doctrines. Aussi longtemps que cette unité et cohérence foncières resteront négligées, il est à craindre que l'apologétique tournera plus où moins à vide, faute d'élément « dialogique », indispensable à une conversation fructueuse. On aimerait donc pouvoir lire encore un autre ouvrage du même auteur, où ces dernières pages figureraient comme premières, en guise d'introduction. D. Th. S.

Ludwig Lambinet. — Das Wesen des Katholisch-Protestantischen Gegensatzes. Ein Beitrag zum gegenseitigen Verstehen. Préface de Robert Grosche. Einsiedeln, Benziger, 1946 ; in-8, 222 p.

On connaît déjà, et avantageusement, L. par les articles qu'il a publiés dans la revue catholique allemande de *Kontroverstheologie*, *Catholica*, dont on peut espérer une prochaine reprise, ainsi que par certains livres (cfr *Irénikon*, 17 (1940), p. 141). Le jeune théologien, de descendance aussi bien catholique que protestante, est tombé en Russie en 1942, après avoir adhéré à l'Église. Il confia ses notes au Dr. Grosche, ancien directeur de *Catholica*, actuellement doyen de Cologne. Introduites et quelque peu

arrangées par celui-ci, elles sont un témoignage poignant et lucide d'un esprit droit aux prises avec une controverse vieille de quatre cents ans et dont nous ne connaissons pas d'autre exposé aussi essentiel et intelligent. L. déclare se rattacher à K. Frör — *Evangelisches Denken und Katholizismus seit Schleiermacher* (cfr *Irénikon*, 13 (1936), p. 743) et s'appuie, pour le côté catholique, sur Möhler et Przywara surtout ; il a le grand avantage d'étudier la doctrine catholique avec les nuances que trop de protestants ignorent ou veulent ignorer. L'A. distingue, sinon formellement au moins implicitement, entre la *phénoménologie* catholique et protestante et l'*ontologie* qu'il n'attribue du reste qu'au catholicisme et que celui-ci ne pourra jamais complètement exprimer d'après lui ; c'est au point de vue œcuménique, une position de grande importance, car la *Konfessionskunde* appliquée sans discernement suffisant, risque de ravaler l'Église au niveau de « confession ».

Dans le domaine phénoménologique L. semble encore saisi par la grandeur du protestantisme : « cette tentative la plus passionnée et la plus radicale pour sauver la vie de l'abstraction » (p. 24) et par sa protestation contre les dangers de la « phénoménologie » catholique : légalisme juif (protestation de Luther), divinisation de la créature au lieu de son pardon (protestation de Calvin) ; dans le domaine phénoménologique qui est celui de son livre, il souhaite une synthèse entre protestantisme et catholicisme.

D. C. L.

RELATIONS

J. H. J. M. Stam. — Katholicisme, Protestantisme. Een Antwoord opwerpingen van het protestantisme tegen het katholicisme met toepasselijke teksten van kerkvaders en oud-kerkekijke schrijvers. Zevenbergen, Leijten, 1946 ; in-8, 104 p.

On trouve ici inventoriées, en une centaine de pages, pas moins de cent objections protestantes contre le catholicisme. Il y aurait de quoi jeter dans le désespoir tout travailleur pour l'union, si, par bonheur, l'on ne trouvait aussi cent réponses, et en plus deux poésies de Guido Gezelle et une d'Anton van Duinkerken.

D. Th. S.

Protestantisme français. I. Description du Protestantisme (P. Lestringant, A. Siegfried, A. M. Schmidt, P. Chazel, Y. Roullet) ; II. La Réforme aujourd'hui (J. Ellul, H. Roux, P. Burgelin, J. Bosc) ; III. Positions et tendances (A. N. Bertrand, J. Cadier, M. Goguel) ; IV. Le Protestantisme français dans le monde (M. Bœgner, M. Leenhardt) ; V. Ce qui nous sépare, ce qui nous unit (P. Maury, A. Greiher, R. P. Daniélou, S. J.). (Coll. « Présences »). Paris, Plon, 1945 ; in-12, 448 p.

« Situer le Protestantisme dans l'espace français et dans la tradition française, en montrer les conditions actuelles de vie, tel est le but de la première partie du cahier. » La 2e et la 3e veulent montrer la pluralité des tendances du protestantisme français d'aujourd'hui. Les 4e et 5e parties sont de caractère œcuménique, exposant le rayonnement de la Réforme, et finissant par un dialogue protestant-catholique.

Les avis sur ce livre, parmi les protestants eux-mêmes, sont partagés. On a émis la crainte que le public ne soit induit en erreur ici sur le protestantisme contemporain par l'atmosphère « ecclésiastique » et doctrinaire qui s'en dégage, et par son caractère de Haute Église (Cfr le *Christianisme social*, avril-mai 1946). Il serait caractéristique d'une tendance « qui se veut aujourd'hui la vraie dépositaire de la tradition réformée ». Le fait d'y accorder la part du lion aux néo-calvinistes et aux barthiens ne donnerait qu'une vue incomplète du protestantisme français. Il serait utile que ceux qui ont émis ces critiques complètent la lacune qu'ils signalent. Toujours est-il que la présente description de la réalité historique annoncée par le titre est de haute valeur scientifique, et qu'elle devra prendre place dans la biblothèque de tout travailleur unioniste D.T.S.

Positions protestantes. — par les Pasteurs G. CASALIS. R. CHAPAL, J. BOSC, J. JOUSSELLIN, R. DE PURY, et les RP. L. M. DEWAILLY, G. CHIFFLOT, A. MAYDIEU. (Coll. « Rencontres »). Paris, Éd. du Cerf, 1946 ; in-12, 168 p.

Ce recueil de cinq études de pasteurs protestants sur les principaux aspects de la vie présente du protestantisme français est de moindre envergure que celui de la collection *Présences*, mais il l'emporte en accessibilité. Sa largeur d'information est énoncée en un langage moins initié, le plan du livre est plus simple et l'objet plus concret. Voici le titre de ces, études : *Le mouvement spirituel et doctrinal* (G. Casalis) ; *La vie liturgique de l'Église réformée* (R. Chapal) ; *Le Régime presbytérien synodal et le problème de l'autorité dans l'Église* (J. Bosc), *L'évangélisation* (J. Joussellin) ; *Notes sur l'Église et la Résistance* (R. de Pury). Suivent quelques *Réflexions d'un catholique*, par le P. A. J. Maydieu (*L'avertissement* seul a pour AA. les PP. Dewailly et Chifflot). Au lieu de s'arrêter de nouveau à l'idée d'Église-Incarnation continuée que les théologiens catholiques aiment toujours à confronter avec la conception protestante qu'on croit être plus abstraite (elle l'est, mais non pas précisément dans le sens de « désincarnée »), il aurait été opportun, croyons-nous, de développer ici davantage le sens du personnalisme à l'intérieur de la communauté ecclésiale en fonction de l'audition de la parole. On l'a dit, et ces textes fort instructifs le confirment une fois de plus, que le « protestantisme » est plus un problème de psychologie religieuse qu'une position proprement et spécialement théologique. Il s'agit d'un « sens » théologique qui est plus propre et plus spécial. La « rencontre » ne se fera pas ici par la seule citation de textes scripturaires ; encore moins, si c'est le souci « d'être aussi biblique que l'autre » qui y pousse. D. Th. S.

Imprimatur.
P. BLAIMONT, vic. gen.
Namurci, 5 sept. 1947.

Cum permissu Superiorum.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (*Imprimé en Belgique*).

COMPTES RENDUS

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (*Imprimé en Belgique*).

Irénikon

TOME XX

3me Trimestre. 19

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQU